ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/naturundgnade0000drmj

NATUR UND GNADE

NATUR UND GNADE

VERSUCH
einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung
der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung
im Menschen

von

Dr. M. JOS. SCHEEBEN
Professor im Erzbischöflichen Priesterseminar in Cöln

Mit Einleitung und Ergänzungen neu herausgegeben von

Dr. MARTIN GRABMANN
o. Professor an der Universität München

Property of
COSA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

Doceo, quod didici, non a me ipso pessimo praeceptore, sed ab illustribus ecclesiae viris.
Hier. in epit. Paulae.

1922

THEATINER-VERLAG MÜNCHEN

Imprimatur.

MONACHII, 18. Julii 1922.

DR. M. BUCHBERGER,
vic. gen.

Vorwort des Herausgebers.

Dem Ersuchen, Scheebens 1861 erschienenes Buch über Natur und Gnade neu herauszugeben, habe ich trotz meiner vielen anderen der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie gewidmeten Arbeiten gerne Folge geleistet, da ich seit den Anfängen meiner theologischen Studien für diesen tiefen Theologen eine besondere Vorliebe habe. Ich habe am Texte des Buches selbst nur wenige Änderungen vorgenommen. Dagegen war ich bemüht, die Schriftstellen, die bei Scheeben häufig ohne ihre Fundstelle stehen, genau zu bestimmen und auch die Väterzitate nach der Patrologie von Migne nachzuweisen. Desgleichen habe ich auch die Zitate aus späteren und neueren Theologen an zahlreichen Stellen aufsuchen und angeben müssen. In Ergänzung der Anmerkungen Scheebens oder in eigenen neuen Anmerkungen habe ich teils inhaltliche Ergänzungen geboten teils aber auf die seither über einzelne Fragen erwachsene Literatur aufmerksam gemacht. Ich habe diese sachlichen und literarischen Zusätze durch einen Asteriskus (*) kenntlich gemacht. Ich hielt es auch für zweckmäßig, in einer ausführlicheren Einleitung die Persönlichkeit und das theologische Lebenswerk Scheebens im Entwicklungsgang der neueren deutschen katholischen Theologie zu zeichnen, da hiedurch Inhalt und Zweck dieses Buches beleuchtet wird und da auch die Stellung dieses großen Theologen im Entwicklungsgang der deutschen katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts bisher noch nicht genügend gewürdigt ist. Möge dieses Buch in recht vielen Lesern die erhabenen übernatürlichen Gesinnungen und Überzeugungen wachrufen und befestigen helfen, aus denen heraus der edle Verfasser es vor 60 Jahren geschrieben hat.

München, am Feste des hl. Bonaventura 1922.

Der Herausgeber.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Einleitung.

Scheebens theologisches Lebenswerk.

Eine noch nicht genügend durchforschte Epoche theologischer Entwicklung, Klärung und allmählicher Erneuerung hat sich in Deutschland an die Aufklärungszeit angeschlossen. Die Gründung der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1819) und des Katholik (1820) sind Denksteine auf diesem Wege theologischer Reform und Restauration. Am schwersten unter allen theologischen Wissenschaften war in der Aufklärungszeit wohl die Dogmatik getroffen worden. Man hatte mit der Scholastik, die man in ihrem Wesen und in ihren großen Werken nicht mehr kannte, ganz gebrochen und nicht, wie dies tieferblickende Geister wie Abt Gerbert von St. Blasien getan, zwischen den Fehlern und Auswüchsen der Scholastik des 18. Jahrhunderts und zwischen dem dauernd wertvollen inhaltlichen und methodischen Bestand der Scholastik unterschieden. Eine Dogmatik, die mit den Mitteln der Philosophie des Rationalismus aufgebaut wurde, konnte für Sinn und Wert des Übernatürlichen, das doch das Wesens- und Lebenselement der katholischen Dogmatik bildet, kein Verständnis aufbringen und mußte zur Auflösung des kirchlichen Lehrbegriffes führen. Wie schwer es war, gerade in den Kernfragen des Übernatürlichen, über das Verhältnis von Natur und Übernatur, von Glauben und Wissen sich von den Anschauungen des Rationalismus und der Aufklärungszeit loszumachen und sich zur klaren kirchlichen Lehre der Vergangenheit durchzuringen, dafür sind die mit viel Geist und Scharfsinn unternommenen Versuche von Hermes und Günther, mit Hilfe der Zeitphilosophie eine neue spekulative Dogmatik zu schaffen, ein deutlicher Beweis. Es haben denn auch einzelne Dogmatiker auf eine spekulative Darlegung des Dogmas ganz verzichtet und sich vornehmlich der biblisch-patristischen

positiven Seite zugewendet, so Bernhard Galura, der spätere Fürstbischof von Brixen († 1857), der an sich kirchlich gesinnte Bamberger Dogmatiker Brenner († 1835), dessen katholische Dogmatik nach der biblisch-patristischen Seite ziemlich stoffreich ist, aber in prinzipiellen Fragen noch nicht die Oberflächlichkeit der Aufklärung abgestreift hat. Nicht in die Tiefe gehen auch die zahlreichen Werke des Würzburger Dogmatikers Oberthür († 1831).[1]) Auf streng kirchlichem Boden stehen die Institutiones theologiae dogmaticae des auch für die Wiederbelebung katholischer Frömmigkeit und kirchlichen Geistes praktisch tätigen Straßburger Theologen Liebermann († 1844). Für den Aufstieg der katholischen Theologie in deutschen Landen waren als führende Gestalten die Tübinger Theologen Johann Sebastian von Drey († 1853) und vor allem der große J. A. Möhler († 1838) tätig. Wenn auch der Schwerpunkt von Möhlers Lebenswerk auf kirchengeschichtlichem Gebiete[2]) ruht, so finden sich doch auch reiche und tiefe dogmatische Darlegungen in seinen Werken, besonders in seiner unvergänglichen Symbolik. Es ist die ganze Persönlichkeit mit ihrem reinen und reichen Innenleben vom Hauche des Übernatürlichen umweht und verklärt. Möhlers Nachfolger in München, der ihm schon nach Jahresfrist in das allzufrühe Grab folgte, Heinrich Klee, hat eine nach ihrer patristischen Seite noch heute schätzenswerte, von tiefer katholischer Überzeugung getragene Dogmatik geschrieben. Durch ihn ist, wie K. Werner bemerkt,[3]) „die Ahnung von der Würde und Hoheit der kirchlichen Dogmatik vorbereitet worden". A. M. Weiß O. Pr.[4]) nennt ihn „einen der vorzüglichsten deutschen Theologen" des 19. Jahrhunderts und schreibt im Hinblick auf Möhler und Klee: „Sie haben nach dem allgemeinen Einsturze zuerst wieder aus den Trümmern des alten Domes den Grundstein zu einem neuen Baue gelegt. Wären sie nicht gewesen, so stünde es übel

[1]) Vgl. *A. Reatz*, Reformversuche in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Mainz 1917. *G. Goyau*, L'Allemagne religieuse II, 2. Paris 1905, 1—111.

[2]) *K. Bihlmeyer*, Möhler als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und Methode. Tübinger Theol. Quartalschrift 1919, 134—198.

[3]) *K. Werner*, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart, München 1886, 588.

[4]) *P. A. M. Weiß* O. *Pr.*, Benjamin Herder, Freiburg 1879, 81.

um uns. Fortbauen ist nicht schwer, aber den Grund legen, und zwar nach solcher Verwüstung, das ist etwas Großes". Eine Dogmatik, in welcher eine staunenswerte biblisch-patristische Erudition mit einer hervorragenden spekulativen Durchdringung und selbständigen Gestaltung des Stoffes sich verband, schrieb der aus der Tübinger Schule stammende Freiburger Dogmatiker F. A. Staudenmaier († 1859).[1]) Unvollendet wie das Werk Staudenmaiers und ebenso grundgelehrt wie dasselbe ist die in ihrem ersten Bande schon in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts geschriebene Dogmatik des Tübinger Theologen Joh. von Kuhn († 1887),[2]) nach der patristischen und dogmengeschichtlichen Seite auch jetzt noch von hohem Wert. Sein vom Vernunftglauben Jakobis abhängiger philosophischer Standpunkt brachte ihn gerade in den Grundfragen über das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie, von Natur und Übernatur in lebhafte Kontroversen mit F. J. Clemens und C. von Schäzler, welche hier die scholastisch-thomistische Auffassung verteidigt haben.[3]) Eine kürzere weitverbreitete Dogmatik schrieb F. X. Dieringer in Bonn († 1876). Ausführlich und anregend gefaßt ist die gegen Hermes sich wendende Christkatholische Dogmatik des Münsterer Proffessors Berlage († 1881), nach der formell-sprachlichen Seite eine Musterleistung.

In diesen Jahrzehnten kirchlicher und theologischer Auferstehung in deutschen Landen, im Zeitalter der Romantik war auch das Verständnis für das christliche Mittelalter wieder neu erwacht. Auch die Vorurteile gegen die Scholastik, welche die Aufklärungszeit in düsteren Bildern gezeichnet hatte, schwanden allmählich. Wir gewahren ein offensichtliches Zunehmen der Sympathie für die Scholastik auch bei den Dogmatikern dieser Zeit. Staudenmaier, der in seinem großen Werk J. Skotus Erigena (1835) sich in

[1]) *F. Lauchert,* F. A. Staudenmaier, Freiburg 1901, 379—394. Vgl. auch die ausführliche Besprechung der Dogmatik Staudenmaiers durch I. S. Drey in der Tübinger Theologischen Quartalschrift XXVIII (1846), 295—420 und XXX (1848), 470—490.

[2]) Vgl. *P. Schanz,* Zur Erinnerung an Joh. Ev. von Kuhn. Theologische Quartalschrift 69 (1887), 531—598.

[3]) *Alois Schmid,* Die Kontroverse zwischen Kuhn und Schäzler. Bonner Theologisches Literaturblatt I (1866), 586 ff. 612 ff. 644 ff. 707 ff.

die Frühzeit der Scholastik eingearbeitet hat, legt in seiner Dogmatik eine ziemliche Belesenheit in den Werken Anselms, des Petrus Lombardus, Albertus Magnus und Thomas von Aquin an den Tag. In einem glänzend geschriebenen Passus führt er den Vergleich zwischen der Scholastik und den gotischen Domen des Mittelalters durch.[1]) J. von Kuhn hat im Einleitungsband der Scholastik einen großen Abschnitt gewidmet und bringt auch sonst vielerorts Zitate aus Thomas von Aquin. Der gleichfalls der Tübinger Schule entstammende Hildesheimer Professor Mattes bezeichnet in einem Artikel der Tübinger Quartalschrift: „Die alte und die neue Scholastik"[2]) aus dem Jahre 1846 „die Scholastik als die wahre Philosophie des Christentums" und zählt Perrone, Staudenmaier und Kuhn zu den „rediviven Scholastikern".

Freilich ist hier Scholastik in einem etwas weiteren Sinne gefaßt, da diese deutschen Theologen der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und darüber hinaus einen mehr eklektischen Standpunkt gegenüber der Scholastik einnahmen und die scholastische Erkenntnislehre, Metaphysik und Psychologie nicht zur eigentlichen philosophischen Grundlage ihrer spekulativen Theologie machten. Es verhält sich ungefähr so, wie die augustinisch gerichtete Franziskanerschule des 13. Jahrhunderts bei all ihrem Reichtum an Aristoteleszitaten der aristotelischen Philosophie doch keine richtunggebende fundamentale Stellung in ihrem Gedankenbau einräumte. Hieraus erklärt sich, daß die um die Mitte des Jahrhunderts in Deutschland einsetzende Neuscholastik in einen gewissen Gegensatz zu der bisherigen Theologie trat, wie dies in den schon erwähnten Kontroversen zwischen Clemens und C. v. Schäzler einerseits und Kuhn anderseits deutlich zutage tritt. Man übersieht auch bei solchen Auseinandersetzungen vielfach das Gemeinsame und verschärft das Trennende. Eine vermittelnde Stellung nahm ein der damals zum erstenmal literarisch hervortretende zuerst Dillinger, dann Münchener Professor Alois von Schmid, ein philosophisch gerichteter Dogmatiker und Apologet, der sich im

---

[1]) Christliche Dogmatik I, Freiburg 1844, 235.

[2]) *Mattes,* Die alte und die neue Scholastik. Theologische Quartalschrift XXVIII (1846), 355—404, 578—620.

Laufe der Zeit zu einem grundsätzlich scholastisch-thomistischen Standpunkt durchgerungen hat.[1])

Für die Neubelebung der Scholastik auf Grund tieferer Quellenstudien war schon in den zwanziger Jahren Prinz Johann, der spätere König von Sachsen (Philalethes), durch seine Danteforschungen tätig. Ein Bahnbrecher der Neuscholastik war der Münsterer Philosophieprofessor Clemens († 1862),[2]) der, schon von Windischmann[3]) in Bonn angeregt und in Italien mit den dortigen philosophischen Bewegungen vertraut gemacht, sich in die Grundfragen der scholastischen Philosophie vertiefte und namentlich die scholastische Lehre über das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie darlegte und verteidigte. Am Sterbebett von Clemens in Rom stand der Jesuit P. Jos. Kleutgen, ein Westfale († 1883), der in seinen großen Werken: „Theologie der Vorzeit" und „Philosophie der Vorzeit" den vollen Inhalt der scholastischen Theologie und Philosophie lichtvoll und quellenmäßig im großen Zusammenhange darstellte und sich dabei mit Hermes, Günther und Hirscher polemisch auseinandersetzte. In der Theologie der Vorzeit hat er vor allem wieder die alte scholastische Lehre vom Wesen und Wert des Übernatürlichen in das deutsche theologische Bewußtsein gebracht und dadurch dem Lebenswerke seines Schülers Scheeben vorgearbeitet. Kleutgens Philosophie der Vorzeit ist auch jetzt noch ein verlässiger und selten versagender quellenkundiger Führer durch die großen Hauptlehren der scholastischen Philosophie.[4]) Vom streng thomistischen Standpunkte aus schrieb Professor Plaßmann († 1864) in Paderborn seine „Schule des heil. Thomas von Aquin."

Ein Vorkämpfer für die thomistische Lehre von Natur und Übernatur war der Konvertit Constantin von Schäzler († 1880), der uns schon aus seiner Polemik mit Kuhn bekannt ist. Seine lite-

---

[1]) *Andreas Schmid,* Geheimrat Dr. Alois von Schmid. Sein Leben und seine Schriften, Regensburg 1911.

[2]) Vgl. Zur Erinnerung an Professor Clemens. Katholik 1862 I, 257—280.

[3]) *A. Dyroff,* Karl Jos. Windischmann (1775—1839) und sein Kreis, Köln 1916, 67 f.

[4]) Vgl. *L. Lercher S. J.,* P. Joseph Kleutgen S. J. Sein Leben und seine literarische Wirksamkeit, Regensburg 1910.

rarische Tätigkeit, die 1860 mit dem wertvollen Werke über die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente einsetzte, bewegte sich hauptsächlich auf dogmatischem Gebiete und galt vor allem der Verteidigung einer übernatürlich gerichteten Theologie.[1]) Eine Stätte, in der dazumalen die Philosophia perennis eifrig gepflegt wurde, war auch Eichstätt. Hier hatte mitten in der Aufklärungszeit der Exjesuit Jos. Widmann († 1810) ein treffliches Lehrbuch der Dogmatik im traditionellen Geiste geschrieben. Bald nach der Mitte des Jahrhunderts begann daselbst A. Stöckl († 1895) seine fruchtbare literarische Tätigkeit, die er in Münster als Nachfolger von Clemens vor allem durch seine große für die damalige Zeit bedeutsame Geschichte der Philosophie des Mittelalters fortsetzte. Auch F. v. P. Morgott († 1900), der sich schon durch seine Erstlingsschrift: Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des heil. Thomas (1860) als gründlichen und begeisterten Kenner der thomistischen Philosophie gezeigt hat, und später M. Schneid waren in Eichstätt für das Aufblühen der thomistischen Philosophie und Theologie tätig.[2]) In Österreich hatte bereits der Wiener Professor Karl Werner († 1888) seine umfassenden historischen Darstellungen der Scholastik namentlich durch sein dreibändiges Werk über Thomas von Aquin (1858 ff.) begonnen. Die Moral des Aquinaten hat in dem auch von Scheeben hochgewerteten Werk des Münchener Professors A. Rietter († 1866): Die Moral des heil. Thomas von Aquin (1858) eine vortreffliche Zusammenfassung gefunden. Den weiteren Verlauf der neuscholastischen Bewegung zu schildern, liegt nicht in dem Zwecke dieser Übersicht, die nur die Entwicklung bis Scheeben in den Hauptlinien zeichnen sollte, um das Bild dieses Theologen in einen geschichtlichen Rahmen stellen zu können. Es fällt ja gerade das Buch, dessen Neuausgabe diese Einleitung gilt, in diese soeben geschilderte Zeit der in Deutschland kräftig einsetzenden neuscholastischen Bewegung. Es wurden in diesen historischen Über-

[1]) Eine Biographie von C. von Schäzler bereitet P. Gallus M. Häfele O. Pr. vor.

[2]) Vgl. *M. Grabmann,* Franz von Paula Morgott als Thomist, Paderborn 1900. *O. Willmann,* Aus der Werkstatt der Philosophia perennis, Freiburg 1912, 119 f.

blick auch die früheren großen deutschen Dogmatiker aufgenommen, da Scheeben vielfach an dieselben anknüpft und Staudenmaier, Dieringer, Berlage, Kuhn u. a. häufig benützt. So nennt er die Abhandlung in Kuhns Dogmatik über die Denkbarkeit der göttlichen Trinität „das Beste und Gründlichste, was in der neuesten Zeit über diesen Gegenstand geschrieben worden".[1]) Auch in seiner Geschichte der Dogmatik, die als das beste in ihrer Art bezeichnet werden kann, weiß er voll und ganz zu würdigen, was seit den dreißiger Jahren für eine zeitgemäße Erneuerung der spekulativen Dogmatik im kirchlichen Sinne geleistet worden war.

Der äußere einfache Lebensgang Scheebens, der in allzu kurzer Zeit sich vollendete, birgt ein tiefes, edles, reiches Innenleben in sich und ist mit einer geistesgewaltigen und erstaunlich umfassenden literarischen Tätigkeit ausgefüllt. Matthias Joseph Scheeben wurde geboren am 1. März 1835 zu Meckenheim bei Bonn als Kind frommer kerniger Bürgersleute. Seine humanistischen Studien machte er auf dem Progymnasium zu Münstereifel und am Marzellengymnasium in Köln, das er 1852 im Alter von 17 Jahren mit Auszeichnung absolvierte. Hierauf zog es den ungewöhnlich begabten und ganz von religiösen Idealen getragenen jungen Scheeben nach Rom, wo er als Alumnus des Collegium Germanicum während sieben Jahren an der Gregorianischen Universität unter vorzüglichen Lehrern wie Liberatore, Secchi, Perrone, Cercià, Passaglia, Franzelin, Ballerini, Patrizi, Kleutgen eine gründliche philosophisch-theologische Ausbildung genoß. In Rom war auch in den der Scholastik abholden Aufklärungszeiten der Zusammenhang mit der thomistischen Philosophie und Theologie nie ganz verloren gegangen. Die Dominikaner haben an ihrem Kolleg an S. Maria sopra Minerva nach wie vor die theologische Summa erklärt und im Jahre 1851 ließ daselbst P. Hyacinth de Ferrari eine Philosophia thomistica erscheinen. Auch die vorzügliche Summa philosophica ad mentem S. Thomae Aquinatis des Dominikaners Salvatore Roselli († 1787) wurde 1858 in 3. Auflage neu herausgegeben. An der gregorianischen Universität hat nun gerade Matteo Liberatore S. J., der Lehrer Scheebens, der

[1]) Mysterien des Christentums, Freiburg 1865, 114 Anm. 1.

neben seinen Ordensgenossen Taparelli und dem Neapolitaner Sanseverino ein Bahnbrecher der Neuscholastik in Italien geworden ist, die thomistische Philosophie in seinem Lehrbuch und in zahlreichen Monographien eindrucksvoll vertreten.[1]) Bei dem Dogmatiker Franzelin konnte Scheeben tiefes Verständnis für die Theologie der Kirchenväter finden. Diese reichen römischen Anregungen hat er durch eigenes Forschen, durch die ihm eigene Initiative der selbständigen theologischen Spekulation weitergebildet und zum persönlichen Erlebnis ausgestaltet. Am 18. Dezember 1858 in Rom zum Priester geweiht kehrte Scheeben im Sommer 1859 in seine Heimat zurück. Nachdem er ein Jahr als Rektor an der Klosterkirche der Salvatorschwestern zu Münstereifel und Religionslehrer an deren Institut gewirkt hatte, wurde er 1860 vom Erzbischof Kardinal Johannes von Geissel als Professor der Dogmatik an das Priesterseminar in Köln berufen. Er hat bis zu seinem Tode volle 28 Jahre in dieser Stellung an der Heranbildung des Kölner Klerus durch seine Lehrtätigkeit, durch das Beispiel seines frommen heiligmäßigen Lebenswandels und durch sein bescheidenes liebenswürdiges Wesen auf das segensreichste gearbeitet und auch außerhalb des Seminars in seinem priesterlichen Seeleneifer gerne an der Seelsorge sich beteiligt.

Was Scheebens Namen weit über seinen stillen Wirkungskreis, über die Grenzen der Erzdiözese und Deutschlands hinaus bekannt gemacht hat, ist seine ebenso fruchtbare wie innerlich wertvolle schriftstellerische Tätigkeit gewesen. Wir wollen dieselbe in ihren Hauptzügen und in ihren leitenden Grundgedanken uns vergegenwärtigen, wir werden so sein Buch über Natur und Gnade auch aus der Persönlichkeit des Verfassers heraus besser beurteilen können.

Die erste Schrift: Marienblüten aus dem Garten der heiligen Väter und christlichen Dichter zur Verherrlichung der ohne Makel empfangenen Gottesmutter (Schaffhausen 1860) ist eine Frucht seines frommen Gemütes und seiner zarten Marienverehrung. Im gleichen Jahre veröffentlichte er im Katholik 1860 I, 280—299 eine Abhandlung, welche das Hauptthema seines ganzen theologischen

[1]) Vgl. *A. Pelzer*, Les initiateurs italiens du néo-thomisme contemporain. Revue néoscolastique de philosophie XVIII (1911), 230—254.

Lebenswerkes anzukündigen scheint: Die Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben. Die Lehre vom Übernatürlichen „wenn man sie in ihrer ganzen Tiefe und ihrer ganzen Ausdehnung erfaßt, durchdringt das ganze Christentum nach allen Richtungen und ist es allein, die ihm seinen wahren, göttlichen, spezifischen, geheimnisvollen Charakter verleiht und den Mittelpunkt des wunderbaren Systems seiner Geheimnisse bildet." Im folgenden Jahre erschien aus der Feder des 26jährigen Professors als tiefdurchdachte systematische Darstellung der Lehre vom Übernatürlichen die Schrift: Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen (Mainz, Kirchheim 1861). Wir werden gegen Schluß dieser Einführung, welche ja hauptsächlich diesem Buche gilt, auf dasselbe zurückkommen müssen. Das positiv-patristische Gegenstück zu diesem Werke ist die 1862 gleichfalls bei Kirchheim erschienene Neuausgabe der Schrift des Antonius Casinius S.J.: Quid est homo sive de statu naturae purae. Scheeben gab dieser Neuausgabe eine aufschlußreiche Einleitung und wertvolle ergänzende Bemerkungen bei. Im folgenden Jahre brachte der Katholik (1863 I, 271—289) seinen Artikel: Die neuere französische Literatur über das Übernatürliche im Christentum. Um die Lehre vom Übernatürlichen für die Vertiefung des religiösen Lebens fruchtbar zu machen, veröffentlichte Scheeben im Jahre 1862 bei Herder das Buch: Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. Es ist dies eine selbständige Bearbeitung und Weiterführung des Werkes: Aprecio y estima de la divina gratia des von deutschen Eltern abstammenden spanischen Jesuiten Joh. Eusebius Nieremberg († 1658). Scheeben hat diese Vorlage so umgearbeitet und so viel vom Eigenen zugegeben, daß dieses Buch als sein eigenes Werk bezeichnet werden kann. Im Vorwort äußert er sich über den Zweck seiner Veröffentlichung also: „In Natur und Gnade habe ich eine spekulative Entwicklung der Gnadenlehre zu liefern versucht und dieser durch die Herausgabe von Casinius: Quid est homo die notwendige positive Unterlage geben wollen. Es blieb daher auch noch übrig, die Gnadenlehre auch auf populäre Weise zu entwickeln, wozu das Material bereits in

den erwähnten Schriften vorhanden war." Scheeben verfolgt in diesen Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, wie er im Vorwort weiter bemerkt, den Zweck, „die Herzen der Menschen von den Eitelkeiten der Welt abzuziehen und einer höheren überirdischen Welt zuzuwenden, sie von Liebe für den Urheber der Gnade und seiner Gnadenanstalt zu begeistern und zu einem immer innigeren Anschluß an die Kirche Christi zu bewegen, das echt christliche Leben zu fördern und zu heben und ganz besonders die Christen ihres heiligen Glaubens recht froh werden zu lassen. Denn die Schönheit und der Stolz des katholischen Glaubens liegt eben darin, daß er uns in den Geheimnissen der Gnade eine unermeßlich hohe Erhebung unserer Natur und eine unaussprechlich innige Vereinigung mit Gott versichert." Es hat dieses Buch Scheebens, das auch 1886 durch einen Benediktiner ins Englische übersetzt worden ist, und bisher in 10 Auflagen (zuletzt 1913) erschienen ist, diesen Zweck des Verfassers in reichem Maße erfüllt und verwirklicht. P. A. M. Weiß O. Pr., der nach Scheebens Tod die weiteren Auflagen herausgibt, schreibt zutreffend:[1]) „Sein schönstes Werk aber ist die Bearbeitung des Buches von Eusebius Nieremberg über die Herrlichkeiten der Gnade. Damit hat er den größten Einfluß auf die Anschauungsweise und die ganze Geistesrichtung des neuen Geschlechtes geübt und jener Richtung am meisten zum Siege verholfen, deren Hauptvorkämpfer in Deutschland er war, der unbedingten Anerkennung und Verehrung des Übernatürlichen. Er hat auch sonst nie etwas geschrieben, was so viel Beifall gefunden und seinen Namen in so weite Kreise getragen hat als diese Schrift."

Scheeben fand eine besondere Freude auch darin, dem Wirken der Gnade im Seelenleben der Heiligen sich einfühlend nachzugehen. Eine Reihe kleinerer aszetisch-hagiographischer Arbeiten, so die im Frankfurter Broschürenverein erschienene Schrift: Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert (Frankfurt 1867), Referate und Abhandlung im Katholik über P. Johannes Maria Pignatelli, über ein heiliges Priesterpaar im 19. Jahrhundert (Pallotta und Buffalo) sind die Frucht solcher Musestunden mitten in

[1]) A. a. O. 97 f.

seinem streng wissenschaftlichen Forschen. Ein schönes Büchlein, an dem er seinen redlichen Anteil hatte, erschien 1867: Leben der ehrwürdigen Dienerin Gottes Anna Maria Taigi, einer heiligen Frau aus dem Volke des 19. Jahrhunderts. Bearbeitet nach mehreren französischen Schriften und den Akten des Seligsprechungsprozesses. Bevorwortet von Professor Dr. M. J. Scheeben, Aachen 1867. Im Jahre 1866 hatte er die Vorrede zum Leben der am 14. Mai 1865 heilig gesprochenen Jungfrau Maria von den Engeln aus dem Orden der unbeschuhten Karmelitinnen geschrieben (Aachen 1866). Im ersten Jahre seiner Kölner Wirksamkeit redigierte Scheeben auch den Kölner Katholischen Volksfreund. Dieser populär erbauliche Zug der schriftstellerischen Tätigkeit unseres Theologen tritt noch gegen Schluß seines Lebens in einer Neuausgabe der Handpostille von Goffine (1882) hervor. Sein streng wissenschaftliches Arbeiten wurde durch dieses Herabsteigen zu den religiösen Bedürfnissen des gläubigen Volkes keineswegs beeinträchtigt. Es sei hier auch noch erwähnt, daß Scheeben im Jahre 1867 das Kölner Pastoralblatt gegründet und bis zu seinem Tode redigiert hat. Um wieder zu seinen streng wissenschaftlichen Arbeiten zurückzukehren, so veröffentlichte er in den Jahrgängen 1861 und 1862 des Katholik eine Artikelserie: Über die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums. Dieselben bilden eine Vorstudie zu einem großen spekulativen Werke, das er bei Herder im Jahre 1865 unter dem Titel veröffentlichte: Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt. Dieses Werk, eine Großtat der theologischen Spekulation, sucht in die Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten, in den Organismus und Pragmatismus der Glaubensgeheimnisse einzudringen und läßt mit einem staunenswerten architektonischen Geschick die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit der christlichen Wahrheit als eine vor allem im Trinitätsgeheimnis gründende majestätische Einheit vor unserem Geistesauge erstehen. Es ist dieses monumentale Werk nicht bloße Kopie der großen mittelalterlichen Summen und Synthesen, wie man damals die Gotik mechanisch zu erneuern sich mühte, sondern ein Meisterwerk selbständiger Gestaltungskraft. Es haben die Väter, vor allem die von ihm schon in Natur

und Gnade so bevorzugten griechischen Väter, die großen Scholastiker Richard von St. Viktor, Bonaventura, Albert d. Gr. und vor allem Thomas von Aquin, die Mystiker Bernhard von Clairvaux und Ludwig von Ponte, die nachtridentinischen Theologen Suarez, Ruiz da Montoya, Petavius und Thomassin, die Theologen des 19. Jahrhunderts Kuhn, Berlage, Döllinger, Dieringer, Kleutgen u. a. Bausteine geliefert, welche in diesem selbständig durchdachten und genial ausgeführten Gedankenbau eingefügt wurden. Daß der katholische Theologe auf dem festen Boden der kirchlichen Lehre und Tradition ein hohes Maß eigener selbständiger Denkenergie entfalten kann, dafür sind Scheebens Mysterien des Christentums ein deutlicher Beweis. Daß den großen Geheimnissen und Dogmen des Christentums Lebenswert und Lebenskraft innewohnt, davon wird jeder, der bei dem Studium dieses unvergleichlichen Buches seelisch warm geworden ist, freudig Zeugnis ablegen können. Freilich haben die Zeitgenossen dieses Werk vielfach nicht verstanden und gewürdigt. Es mutet uns eigenartig an, wenn wir in einer Besprechung, die Mattes im Bonner Theologischen Literaturblatt veröffentlicht hat, folgendes lesen:[1]) „Durch das ganze Buch hindurch herrscht solche Unklarheit, Verwirrung und Unverständlichkeit, daß es beinahe unmöglich ist, dasselbe durchzulesen. Wahrhaftig, ist etwas eine Herkulesarbeit, so ist es die Durchlesung dieses Buches. ... So wird er wohl beinahe umsonst gearbeitet haben, das Buch wird von wenigen gelesen werden, durchgelesen vielleicht von niemandem mit Ausnahme der Rezensenten.“ Dieses Urteil konnte allerdings nicht besser und drastischer in seiner ganzen Unrichtigkeit erwiesen werden, als durch die Tatsache, daß nach Scheebens Tod 1898 eine von L. Küpper besorgte zweite und 1912 eine von A. Rademacher herausgegebene dritte Auflage der Mysterien des Christentums erschienen ist. Es ist auch diese dritte Auflage vergriffen und es wäre sehr zu wünschen, daß bald eine vierte Auflage erscheinen würde. A. M. Weiß O. Pr. nennt Scheebens Mysterien des Christentums „das kühnste, tiefsinnigste und geistreichste Werk, welches die neuere Theologie hervorgebracht hat.“[2]) Sehr zutreffend ur-

[1]) Bonner Theologisches Literaturblatt I (1866), 381—384.

[2]) A. a. O.

teilt P. Hieronymus Wilms O. Pr. in einer Besprechung der dritten Auflage:[1]) „Von den zahlreichen Schriften des gründlichen Theologen, die alle denselben Zweck verfolgen, dem Übernatürlichen die ihm gebührende Wertung zu sichern, offenbart vorliegende Scheebens Eigenart am schärfsten .... Wer den Aufstieg nicht scheut, wird bald inne, wie leicht es sich atmet in der Höhenluft der Scheebenschen Werke."

Außer diesem großen Werke hat Scheeben in diesen Jahren eine Reihe von weiteren oft recht umfangreichen Abhandlungen im Katholik veröffentlicht, die zu einem guten Teile in der Form ausgedehnter kritischer Referate Fragen der Lehre von Natur und Übernatur betreffen. Es seien hier, ohne ganz vollständig zu sein, erwähnt die Artikel: Geschichte der Theologie (Katholik 1867 I, 155—186; Besprechung von K. Werners Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart), Zur Geschichte des Bajanismus (Katholik 1868 I, 281—308 im Anschluß an F. X. Linsenmann, Michael Bajus und die Grundlegung des Bajanismus), C. v. Schäzlers, Neue Untersuchungen (Katholik 1868 I, 484—502, 689—730), Die neueste Gnadenlehre Kuhns (Katholik 1868 II, 552—590), Wissenschaft und Autorität (Katholik 1868 II, 393—404 im Anschluß an die gleichnamige Schrift des von ihm sehr geschätzten Münchener Professors Alois v. Schmid), Die theologischen Zensuren (Katholik 1869 I, 257—278, 400 bis 421).

In dem um das vatikanische Konzil entbrannten Streit griff Scheeben zur Verteidigung der kirchlichen Lehre zur Feder und entfaltete teils in Broschüren teils in Artikeln eine umfassende apologetisch-polemische Tätigkeit. Er übernahm auch die Redaktion der 1869 von anderer Seite begründeten Zeitschrift: Das ökumenische Konzil von 1869 und führte diese Zeitschrift unter dem

[1]) Divus Thomas I (1914), 211. An anderen Besprechungen vgl. Katholik 1866 II, 367—368. *P. Schanz* in der Theologischen Quartalschrift 1899, 613—616. *R. Martin* O. *Pr.* in Revue des sciences philosophiques et théologiques VI (1912), 830 f. *G. Goyau,* L'Allemagne religieuse IV, Paris 1899, 249 schreibt über die Mysterien des Christentums: une œuvre de spéculation mystique, impeccable au point de vue de l'orthodoxie, et qui, durant cette periode troublée, apparaissait à la pensée chrétienne d'Allemagne comme une invitation rémonter vers certaines cimes, éloignées des mêlées terrestres.

Titel: Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen in elf größtenteils von ihm selbst geschriebenen Bänden fort (1872—1882).

Inzwischen reifte in Scheebens Geist der Gedanke und Plan, in einer ausführlichen Dogmatik das Ergebnis seines theologischen Denkens und Forschens zu einer großen Synthese der katholischen Wahrheit zusammenzufassen. Benjamin Herder, der seit Jahren mit Scheeben innig befreundet war, ersuchte ihn, für seine theologische Bibliothek die Dogmatik zu schreiben. So entstand Scheebens Handbuch der katholischen Dogmatik, wohl das tiefste und gehaltvollste dogmatische Werk in deutscher Sprache. Der erste Band erschien 1874, eine würdige Weihegabe zum 600jährigen Todestag der Fürsten der mittelalterlichen Theologie Thomas von Aquin und Bonaventura. Der zweite Band folgte 1878, der dritte Band in seiner ersten Abteilung 1882 und in seiner zweiten Abteilung 1887. Es konnte gleich den großen Summisten des Mittelalters Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Ulrich von Straßburg und Heinrich von Gent usw. sein gewaltiges Werk nicht vollenden. Nach seinem allzu frühen Tode hat Professor Atzberger in München den Schlußband geschrieben. Die von Scheeben selbst herrührenden drei Bände umfassen über 3000 Seiten großenteils im engsten Kleindruck, eine Riesensumme inhaltsvollster Arbeit. Die organisch-systematische Auffassung dieses Handbuches, das nicht in lose zusammenhängende Traktate zerfällt, sondern ein einheitliches Ganzes bildet, zeigt sich deutlich in der Gliederung. Das erste Buch behandelt die theologische Erkenntnislehre, das zweite die Gotteslehre oder Theologie im engeren Sinne, sowohl die Lehre von Gott in der Einheit der Substanz wie auch von der Trinität oder von der dreifaltigen Subsistenz der einen göttlichen Substanz. Das dritte Buch hat zum Gegenstand die Lehre von Gott in seinem fundamentalen und ursprünglichen Verhältnis zur Welt oder von der Begründung der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung. Hier ist der Lehre von der übernatürlichen Ordnung, also dem Gegenstand seines Buches über Natur und Gnade, die umfassendste Behandlung in der ganzen neueren Literatur zuteil geworden. Das vierte Buch behandelt die Sünde und das Reich der Sünde als Widerspruch

und Kampf gegen die übernatürliche Weltordnung, das sechste Buch die Erlösung der gefallenen Welt durch Christus oder die Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den menschgewordenen Sohn Gottes. Den Inhalt des sechsten Buches bildet die Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi. Atzberger hat in seinem Schlußband noch zwei Bücher hinzugefügt: Das siebente Buch über die fortwährende Ausführung des Erlösungswerkes durch den in der Kirche als seinem mystischen Leibe dynamisch und substantiell fortlebenden Christus und das achte Buch über die definitive Vollendung des ganzen von Gott ausgegangenen und zu Gott zurückkehrenden Weltlaufs oder die letzten Dinge des einzelnen Menschen und der gesamten Kreatur.

Wir werden über Geist und Form von Scheebens Handbuch der Dogmatik uns ein Bild machen, indem wir den Verfasser selbst sich äußern hören und indem wir einige Stimmen fachkundiger theologischer Beurteiler vernehmen. In der Vorrede zum ersten Bande ist sich Scheeben der Schwierigkeit seiner spekulativen Darstellungsweise wohl bewußt, aber er weist nachdrücklich auf den hohen Wert dieser metaphysischen und spekulativen Darlegungen hin: „Ohne Metaphisik kann man nun einmal Dinge, die ihrem Wesen nach der höheren Metaphysik angehören und zugleich den reichsten, edelsten und fruchtbarsten Stoff geistiger Betrachtung enthalten, gar nicht in würdiger und erschöpfender Weise behandeln. Zudem sind diese Wahrheiten auch in eminenter Weise praktisch .... in dem Sinne, daß sie zur Erhebung und Erbauung des Geistes mächtig beitragen und das innerste Wesen der christlichen Wahrheit in seiner Schönheit und Herrlichkeit aufschließen.“[1]) Dieser Zusammenhang von Metaphysik, spekulativer Dogmatik und gottinniger Mystik, die sich bei Augustinus, Anselm, Richard von St. Viktor, Bonaventura und Thomas von Aquin und anderen großen Theologen kundgibt, ist ein Grundzug der Scheebenschen Theologie, dem wir auch schon in seinem Buche: Natur und Gnade begegnen. Er hat dann auch in seine theologische Erkenntnislehre

[1]) Handbuch der katholischen Dogmatik I, Vorrede IX.

eine sehr warme und eindrucksvolle Darlegung über die Abhängigkeit des theologischen Verständnisses und Wissens von der Einwirkung des heiligen Geistes, von der Theologie als heilige Wissenschaft eingefügt und hier über mystische Beschauung tiefe Gedanken ausgesprochen.[1]) Das connubium von scholastischer Spekulation und mystischer Kontemplation hat dem Denken und Leben unseres Theologen ein besonderes Gepräge verliehen. In der Vorrede zum dritten Bande betont er die führende Bedeutung[2]) der theologischen Erkenntnis für Aszese und Erbauung also: „Während Aszeten und Prediger ohne eine streng wissenschaftliche Führung leicht in allerlei mehr oder minder bedenkliche Fehler fallen, die unter Umständen die Andacht selber kompromittieren, können sie durch eine wissenschaftliche Behandlung auch für den Zweck einer soliden Erbauung nur gewinnen. . . . . Eine im Geiste der heil. Schrift und der Tradition gehaltene wissenschaftliche Entwicklung fördert nicht nur gediegenere, sondern eben darum sogar viel schönere und erhabenere Ideen zutage als die Aspirationen des frommen Gefühles sie zu bieten vermögen". Über sein Verhältnis zur ganzen früheren Theologie äußert sich Scheeben folgendermaßen:[3]) „Wie unser Buch aus dem Studium der besten Werke älterer und neuerer Zeit hervorgegangen und das in ihnen zerstreute Gold in neuerer organischer Bearbeitung zusammenfassen soll: so will es auch den Leser zu weiteren Studien anregen und vorbereiten, namentlich zur Wiederaufnahme und fruchtbaren Einrichtung des Studiums der älteren großen Theologen beitragen. Zu dem Ende haben wir überall, wo es anging, die besten einschlägigen Bearbeitungen, die wir in einer zwanzigjährigen ununterbrochenen Umschau als solche erkannt, verzeichnet. Hierbei, wie auch in der Wahl unserer eigenen Quellen und Vorbilder, haben wir uns zwar vorzüglich an den heil. Thomas und die im engeren und weiteren Kreise von ihm abhängigen Schulen angeschlossen, aber auch sonst alles Gute und Vorzügliche, wo wir es fanden, berücksichtigt, besonders die Arbeiten der echten und ursprünglichen Franziskanerschule, welche von Alexander

[1]) I, 410—419.
[2]) III, Vorrede VI, f.
[3]) I, Vorrede IX f.

von Hales und den heil. Bonaventura so würdig und glänzend vertreten ist". Es wird in der Tat keinen zweiten Theologen in neuerer Zeit geben, der in solchem Umfang zugleich die Werke der Patristik, besonders auch der griechischen Väter, die mittelalterliche und spätmittelalterliche Scholastik, die Folianten der nachtridentinischen Theologie durchgearbeitet und diesen unübersehbaren Stoff mit solcher Selbständigkeit gemeistert hat. Seine dem ersten Bande eingefügte Geschichte der Dogmatik in ihrer Reichhaltigkeit und scharfgefaßten Charakteristiken von Persönlichkeiten und Richtungen ist auch ein Zeugnis dieser staunenswerten Beherrschung der gesamten vorausgehenden Theologie. Er bemerkt selber, daß „die Urteile über Werke und Personen durchweg auf persönlicher Einsichtnahme oder doch auf genauen Informationen beruhen."[1]) Es läßt sich bei dieser Überfülle des verarbeiteten Materials verstehen, daß Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten namentlich bei der Zitation und Verwertung patristischer Werke vorkommen und daß die historisch-kritische Methode an verschiedenen Stellen nicht entsprechend zur Geltung gelangt. Jedenfalls erhält die kühne metaphysische Spekulation Scheebens dadurch ihre Festigkeit und ihre sichere positive Unterlage, daß sie auf der eindringendsten Kenntnis der früheren Theologie beruht.

Es sind auch in Besprechungen die eigenartigen Vorzüge der Dogmatik Scheebens hervorgehoben worden. P. Ignatius Jeiler O. F. M., einer der tiefsten und gelehrtesten Theologen der letzten Zeit, der mit seinem genialen italienischen Ordensgenossen Fidelis a Fanna die monumentale Bonaventuraausgabe schuf und derselben inhaltsvollste dogmatische Scholien einfügte, äußert sich über Scheebens großes dogmatisches Werk also: „Es umfaßt nicht bloß das formulierte Dogma, sondern gibt in reicher Fülle den Kern des idealen Gehaltes, den die heiligen Väter und großen Meister der Theologie im Laufe der Jahrhunderte in ihren Schriften niedergelegt haben. . . . . Scheeben hebt mit Vorliebe die tiefere und mystische Seite des Dogmas hervor. . . Er sucht den allen großen katholischen Schulen gemeinsamen Kern zu fassen und den Wahrheitsgehalt, der in oft entgegengesetzt scheinenden Auf-

[1]) I, 420 Anm. 1

fassungen und Worten liegt, aus der tieferen Wurzel zu erheben und somit die anscheinenden Differenzen in Harmonie aufzulösen."[1]) .... Die Hauptvorzüge von Scheebens Dogmatik sind: „1. Eine seltene Kenntnis und allseitige Verwertung aller Epochen und Schulen der dogmatischen Literatur mit gerechter und wohlwollender Würdigung des Guten, wo immer es sich finden mag. So ist der Verfasser imstande, den Leser auf dem weiten oft labyrinthisch verschlungenen Gebiete theologischer Richtungen zu orientieren, die besten Quellen anzugeben und längst verschollene Stimmen wieder hören zu lassen. 2. Die Bearbeitung dieses reichen Materials ist durchaus selbständig und teilweise neu, originell sowohl in der Schematisierung wie im Detail. 3. Die hervorragende spekulative Begabung des Verfassers, die ihn zu den Höhen und Tiefen der Mysterien des Glaubens hinführt und dort mit Vorliebe verweilen läßt, ist von einer so gläubigen und kirchlichen Richtung getragen, daß er selbst in kühn scheinenden Spekulationen frei von gefährlichem Subjektivismus bleibt. Sein Ausgangspunkt sind nicht neu ersonnene Ideen, sondern solche, welche in der kirchlichen wissenschaftlichen Tradition gegeben, aber nicht selten vergessen waren, und immer orientiert er sich an den Entscheidungen der Kirche oder wo diese fehlen an den leuchtenden Sternen der alten Theologie."[2])

Franz von Paula Morgott, Professor der Dogmatik in Eichstätt, ein tiefer, mit Scheeben befreundeter Theologe, dem nach dessen Tode auch die Vollendung seiner Dogmatik zunächst angetragen wurde, faßt sein Urteil so zusammen:[3]) „Scheebens Dogmatik übertrifft an Reichhaltigkeit des Stoffes, Originalität, Gruppierung, Allseitigkeit der Behandlung und tiefer Auffassung alle neueren derartigen Publikationen." Professor Atzberger bemerkt im Vorwort seines Schlußbandes zu Scheebens Dogmatik: „Wer sollte nun die Fähigkeit in sich fühlen, ein Werk zu vollenden, das in vielen Punkten geradezu klassisch, durchgehends aber

[1]) Literarischer Handweiser XVI (1877), 203.

[2]) A. a. O. XVIII (1879), 237.

[3]) Literarische Rundschau IX (1883) 427. Vgl. noch die Rezensionen über Scheebens Dogmatik im Katholik 1884 I, 188—210 (anonym) und von Hurter in Zeitschrift für katholische Theologie II (1878), 572—579.

ebenso originell und selbständig wie gelehrt und gedankenreich ist? . . . . Indem ich auf wiederholte ehrenvolle Einladung der Herder'schen Verlagshandlung die Vollendung des genannten Werkes unternahm, habe ich mir von Anfang an nicht damit geschmeichelt, daß ich etwa die genial-tiefsinnige, ebenso mystisch-kontemplative wie gelehrt-spekulative Weise Scheebens nachahmen oder derselben auch bloß nahezukommen vermöchte."

Um noch eine Stimme aus der ausländischen Theologie zu vernehmen, so schreibt der Löwener Theologe A. Dupont, bekannt durch seine Philosophie Augustins und durch treffliche philosophische Lehrbücher in der Revue des sciences ecclésiastiques über Scheebens Dogmatik also:[1]) „Le professeur Scheeben est un théologien prodigieusement érudit, d'un jugement sûr et profond, d'un talent éminemment spéculativ, ne se prononçant qu'après avoir consulté toutes les lumières de la tradition, discutant les opinions des Écoles avec une modération, qui n'exclut pas la fermeté de ses doctrines, appuyant toujours ses conclusions sur des autorités respectables ou sur des raisonnements solides: son livre révèle un plan large, une composition longuement méditée, bien conçue et parfaitement exécutée." In einer Rezension, die Dupont über spätere Bände von Scheebens Dogmatik in der Revue catholique veröffentlicht hat,[2]) hebt er rühmend hervor, wie der deutsche Theologe allenthalben die organische Einheit der Dogmen unter sich und mit den Prinzipien der Vernunft aufzuhellen sucht, wie er immer auch die Verbindungslinien von den höchsten spekulativen Prinzipien zum praktischen religiösen Leben findet und vor unserem staunenden Blick die Schönheiten der Werke Gottes enthüllt. Auch die Schwierigkeit der Scheebenschen Darstellung beeinträchtigt den Wert seiner Dogmatik keineswegs. Es ist leicht, klar und einfach zu sein, wenn man sich die Schwierigkeiten eines Problems verhehlt und die Einwände, die sich erheben, nicht kennt. Es kann Klarheit unter Umständen mit Oberflächlichkeit zusammenfallen. Das Werturteil Duponts gipfelt in dem Satz: L'ouvrage du Dr. Scheeben marquera dans l'histoire de la théologie. Scheebens Handbuch der Dogmatik wurde denn auch in

[1]) Revue des sciences ecclésiastiques XXXVII (1871 I), 67.

[2]) Revue catholique LIV (1883), 791—795.

fremde Sprachen übersetzt. Eine französische Übersetzung fertigte Bélet in vier Bänden an (Paris 1880 ff.). Eine englische Bearbeitung (Manuel of Catholic Theology lased on Scheeben's Dogmatik), die 1890 in erster, 1906 in dritter Auflage erschien, wurde durch Wilhelm und Scannel veröffentlicht.

Neben seinem großen Haupt- und Lebenswerke schrieb Scheeben noch eine Reihe von Abhandlungen in Zeitschriften und Sammelwerken. Eine große Zahl teilweise umfangreicher Referate lesen wir aus seiner Feder in den Jahrgängen 1867—1887 des Literarischen Handweisers, in der Literarischen Rundschau. Im Katholik veröffentlichte er in den Jahrgängen 1883 (I, 142—175, II, 561—603) und 1884 (I, 18—57, 610—621) einen umfangreichen Aufsatz: Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum, und im Jahrgang 1888 (I, 449—483, 561—602) einen Artikel: Die Bulle Unam Sanctam und ihr neuester Gegner. Einen besonders lebhaften Anteil nahm Scheeben an der 2. Auflage des Freiburger Kirchenlexikons. Er schrieb in die ersten fünf Bände (1882—1888), die er noch erlebte, über 30 Artikel, darunter die wichtigen und umfangreichen über Konzil (31 Spalten) und Glaube (57 Spalten). Am Staatslexikon der Görresgesellschaft konnte er sich nur mehr mit den zwei Artikeln: Bellarmin und Konzil beteiligen. Gegen Schluß seines Lebens befaßte sich Scheeben, angeregt durch das tiefsinnige Werk von Freiherr A. von Thimus, Die harmonikale Symbolik des Altertums (1868—1876), viel mit Zahlenmystik und Musik und nahm ein Werk über „die Zahlengesetze der Harmonie in Ton, Licht und Kosmos" in Angriff. Doch der Tod hinderte den bereits infolge geistiger Überanstrengung abgearbeiteten und von vielen Erkrankungen heimgesuchten Theologen, dieses Werk wie auch vor allem seine Dogmatik zu vollenden. Scheeben starb an einer Lungenentzündung am 21. Juli 1888 im St. Vinzenzhospital zu Köln. Was Pfarrer Hertkens in seiner warmgeschriebenen Biographie Scheebens[1]) über dessen Krankheit und Tod berichtet,

[1]) *J. Hertkens,* Professor Dr. M. J. Scheeben. Leben und Wirken eines katholischen Gelehrten im Dienste der Kirche. Paderborn 1892. Eine kleinere Biographie schrieb *P. Höveler,* Kardinal Erzbischof Philippus Koementz, Generalvikar Dr. Kleinhardt, Domkapellmeister F. Könen und Prof. Dr. Scheeben,

was aus der ergreifenden Grabrede und aus Nekrologen in der Kölnischen Volkszeitung, im Westfälischen Merkur, im Katholik über Scheebens[1]) kindliche Frömmigkeit und vorbildlichen priesterlichen Wandel uns entgegenklingt, gibt uns ein eindrucksvolles Bild davon, wie das Übernatürliche, dem er sein Denken und Forschen geweiht, auch sein Leben gestaltete und verklärte. Dr. Pingsmann, der mit ihm im Seminar zusammenlebte, schilderte ihn also:[2]) „Selbstlos im höchsten Grade, Ehre und Auszeichnung ablehnend, mit seltener Geistesgröße schlichte Kindeseinfalt verbindend, heiter und jovial im Umgang, feurig und zornglühend nur dann, wenn die Kirche und der Glaube irgendwie bedroht erschienen, so haben wir den Verblichenen stets gefunden und erprobt". Mehr als 100 Priester der Kölner Erzdiözese gaben ihm am 24. Juli das Geleite zum Grabe. Seine dankbaren Schüler haben ihm auch ein schönes Grabdenkmal gestiftet. Ich habe einmal, nachdem ich in der St. Andreaskirche am Grabe Alberts d. Gr. das heil. Opfer dargebracht und in der Minoritenkirche das Grab des Duns Skotus besucht, auch am Grabe Scheebens im großen Kölner Friedhof zu Melaten ergriffen gestanden. Es ist sinnigerweise auf dem Grabe eine Statue des heil. Thomas, wie er auf seine theologische Summe zeigt, angebracht. Darunter steht die Inschrift: A. D. 1888 die 21. Julii, aetatis anno LIII obiit Math. Jos. Scheeben integritate vitae, doctrina, scriptis eximius. Man wird dabei unwillkürlich an das Grab eines anderen großen Theologen des 19. Jahrhunderts, Möhlers, erinnert, dem seine Freunde auf dem Grabstein im Münchener Friedhof schrieben: Defensor fidei, Litterarum decus, Ecclesiae lumen. „Auf Erden", so schrieb einer seiner Freunde bei seinem Tode, „wird sein Andenken gesegnet sein, solange es eine theologische Wissenschaft für Katholiken gibt". L. Atzberger faßt Scheebens Bedeutung so zusammen:[3]) „Von hervorragender spekulativer Begabung, aber auch von kindlicher Frömmigkeit und von rastlosem Eifer für die Sache der Kirche und für das Heil der

---

Düsseldorf 1900 (S. 51—64 über Scheeben). *Meiners,* Kirchenlexikon X², 1763 bis 1765. *W. Bäumker,* Allgemeine Deutsche Biographie XXX, 663—664.

[1]) Katholik 1888 II, 120—132.

[2]) Kölnische Volkszeitung 1888 Nr. 206.

[3]) Kirchliches Handlexikon II, 1953.

Seelen, entfaltete Scheeben während 28 Jahren eine geradezu staunenswerte schriftstellerische Wirksamkeit. Er bezweckte dabei Förderung und Hebung der Frömmigkeit in Klerus und Volk, ganz besonders aber tiefere Erkenntnis des Übernatürlichen". K. Bihlmeyer sieht in Scheeben den „wohl spekulativ begabtesten der deutschen Theologen der neuesten Zeit".[1]) Besonders warme Worte widmet ihm auch H. Hurter in seinem Nomenclator,[2]) der ihn den Theologen ersten Ranges einreiht.[3]) Seine Dogmatik rühmt er als: Opus ingeniosum immensae eruditionis, infinitae diligentiae, nobilissimae conceptionis, in nounullis partibus classicum. Scheeben erfreut sich des höchsten Ansehens auch bei den katholischen Theologen des Auslandes. Wir haben die begeisterten Worte des Dupont schon früher angeführt. Der Benediktiner Urbain Baltus schreibt in der Revue Bénedictine, daß die Dogmatik, die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade und die Mysterien des Christentums Scheeben einen Platz unter den ersten Theologen des 19. Jahrhunderts gesichert haben.[4]) Der amerikanische Theologe Joseph Wilhelm,[5]) einer der Bearbeiter der englischen Ausgabe von Scheebens Dogmatik, stellt vor allem Scheeben als Mystiker ins Licht. Der französische Theologe J. Bellamy, der selbst eine anregende Schrift über das Übernatürliche hinterlassen hat, hat in seiner Geschichte der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert wiederholt auf Scheeben Bezug genommen und dem gelehrten Professor von Köln nachgerühmt: une profondeur peu commune, des aperçus neufs, une érudition très vaste, mais aussi quelques opinions subtiles et hasardées. Sehr gut bewertet er Kleutgen und Scheeben: Kleutgen et Scheeben ont été d'admirables théologiens, chez qui la science du dogme parle allemand et parle catholique.[6]) Der belgische Dominikaner P. Raymond

[1]) *Funk-Bihlmeyer,* Lehrbuch der Kirchengeschichte, Paderborn 1920, 999.

[2]) *H. Hurter S. J.,* Nomenclator literarius theologiae catholicae[3] V, 2 Oenisponte 1913, 1511—1514.

[3]) Ibid. Tabulae chronologicae theologorum CLIX.

[4]) Revue Bénedictine XV (1898), 335.

[5]) The Catholic Encyclopedia XIII, 525 (Artikel Scheeben).

[6]) *J. Bellamy,* La théologie catholique au XIXe siècle, Paris 1904, 169 und XXXVI.

Martin, ein gründlicher Kenner der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, hat meines Erachtens die zutreffendste Charakteristik der wissenschaftlichen Individualität und Persönlichkeit Scheebens gegeben:[1]) „Scheeben war aufs gründlichste vertraut mit der Patristik sowohl wie auch mit der Scholastik. Mit dieser ausgedehnten Kenntnis der Väter und der großen Theologen der Vergangenheit, mit dieser tiefen Ehrfurcht vor der traditionellen Lehre verband er eine originelle Betrachtungsweise und eine persönliche Auffassung, die uns in ihm einen Denker ersten Ranges und einen Geist von einzigartiger spekulativer Kraft erkennen lassen. Während eines Zeitraumes von 30 Jahren war er in Deutschland der Vorkämpfer des Übernatürlichen, der unermüdliche Verteidiger der alten Lehre gegen den Rationalismus Günthers und seiner Schule, und spielte eine große Rolle in der Erneuerung der scholastischen Studien in seinem Vaterland." P. Martin schließt mit den Worten: „Ses livres, Natur und Gnade (1861), die Mysterien des Christentums (1865), Handbuch der Dogmatik (1877 et ss.), constituent un monument théologique aere perennius". Sein Ordensgenosse Garrigou-Lagrange, der wie Scheeben scharfsinnige theologische Spekulation mit mystischer Kontemplation verbindet, hat besonders Scheebens tiefe Auffassung der thomistischen Lehre von der entitativen Übernatürlichkeit des Glaubens nach Motiv und Akt, die ja für die Mystik von so großer Tragweite ist, rühmend hervorgehoben.[2]) L. Janssens O. S. B., einer der ersten Dogmatiker der Gegenwart, zitiert in den großen Bänden seiner Summa Theologica, Scheeben[3]) an sehr vielen Stellen und schreibt über ihn und Kleutgen folgende Worte hoher Wertschätzung nieder: Utinam omnibus adesset iste sensus vere catholicus, quo, inter alios, saeculo elapso apud Germanos eminebant Kleutgen et Scheeben! Qui profundam doctrinam patristicam et scholasticam cum

---

[1]) Revue des sciences philosophiques et théologiques VI (1912), 830.

[2]) *R. Garrigou-Lagrange O. Pr.,* De revelatione I Romae-Parisiis 1918, 480 u. 497. La mystique et la doctrine de saint Thomas sur la foi. In der Zeitschrift: La vie spirituelle I (1919—20) tom. 1, pag. 370: Parmi les théologiens modernes, Scheeben, qui a fort bien compris cet enseignement, a écrit etc.

[3]) *L. Janssens O. S. B.,* Summa Theologica. tom. VIII: De hominis elevatione et lapur, Romae 1919, 5 not. 2.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

magna modernioris scientiae cognitione conjungentes, non solum debita reverentia, sed immenso zelo altiora problemata tractabant.

Im Rahmen dieser gesamten wissenschaftlichen Entwicklung und literarischen Tätigkeit Scheebens, die wir im Überblick dargestellt und gewürdigt haben, können wir auch sein Buch: Natur und Gnade, Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen (Mainz, Kirchheim 1861) am ehesten beurteilen und so dem Leser das Geleite in das Studium dieses Werkes selbst geben. Der jugendliche Professor hat hier ein Werk geschaffen, das wir im Zusammenhange der damaligen theologischen Zeitlage als eine ganz hervorragende wissenschaftliche Tat bezeichnen müssen und das auch für unsere Zeit durch seinen tiefen religiösen Gehalt, durch seine scharfe Gedankenführung und durch seine Wirkung auf Willen und Leben von hohem Interesse und Wert sein dürfte. Dazumalen war, wie wir schon eingangs bemerkt haben, die Lehre vom Übernatürlichen innerhalb der katholischen Theologie, die sich von den Wirkungen der Aufklärungszeit und des Rationalismus in raschem Aufstieg erholte und erhob, noch nicht zur vollen Geltung, Klärung und Ausgestaltung gelangt. Auch bei Möhler zeigt sich in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Übernatur eine fortschreitende Entwicklung zur alten tiefen katholischen Auffassung.[1]) In der ausführlichen und vortrefflichen Christkatholischen Dogmatik Berlages ist der Lehre von der heiligmachenden Gnade nur ein sehr kleiner Raum zugewiesen. Staudenmaier, der in seiner Dogmatik nicht mehr bis zur Gnadenlehre kam, hat in seiner Schöpfungslehre Anschauungen über die Vergöttlichung des Menschen durch die volle Entwicklung der natürlichen Kräfte der Erkenntnis und der Liebe vorgetragen, gegen welche Scheeben in seinem Buche wenn auch in sehr schonender Weise Stellung nimmt. Eine ausführliche Darstellung der Lehre vom Übernatürlichen hatte in deutscher Sprache damals nur Kleutgen im zweiten Bande seiner Theologie der Vorzeit und zwar im innigen Anschluß an den heil. Thomas gegeben und sich mit

[1]) Vgl. *Alois v. Schmid,* Der geistige Entwicklungsgang J. A. Möhlers. (Sonderabdruck aus Historisches Jahrbuch XVIII), München 1897, 53—60.

Hermes und Hirscher auseinandergesetzt. In der französischen Theologie wurde damals der Lehre vom Übernatürlichen teils in Abwehr gegen den Rationalismus teils in positiven systematischen Arbeiten regeres Interesse entgegengebracht. Im Jahre 1861, im gleichen Jahre, in welchem Scheebens Buch veröffentlicht wurde, erschienen drei Schriften französischer Theologen, welche das Übernatürliche zum Gegenstand hatten: eine gründliche und tiefe Schrift des Jesuiten Matignon: La question du Surnaturel (Paris 1861), eine aus einem schon 1846 herausgegebenen Zyklus von Predigten erwachsene Arbeit des Abbé Gridel: Instructions sur l'ordre surnaturel et divin ou déification de l'homme par la grâce (Lyon 1861) und ein an weitere katholische Kreise sich wendendes Buch des Abbé Cros: Études sur l'ordre naturel et l'ordre surnaturel (Montpellier 1861).

Eine eingehende Würdigung von Scheebens Buch hat Professor Alois Schmid in Dillingen, der spätere Münchener Dogmatiker und Apologet, in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1862, 3—49 unter dem Titel: Über Natur und Gnade mit Rücksicht auf die Theorien von J. Kleutgen und Dr. M. J. Scheeben erscheinen lassen. Es beschäftigt sich diese Abhandlung hauptsächlich mit dem Buche Scheebens, „der sich zum Zwecke gesetzt hat, die Anschauungen der heil. Schrift, der Väter und der großen Scholastiker über das Grundverhältnis von Natur und Gnade ins Detail hinein zu verarbeiten und durch eine seelenvolle Mystik zu beleben." Am Schlusse dieser eingehenden und interessanten Abhandlung, welche Scheebens Gedankengang entwickelt und zu demselben Stellung nimmt, hat die Redaktion der Quartalschrift die Bemerkung angebracht: „Vorstehende Abhandlung ist ganz geeignet, die Leser der theol. Quartalschrift mit einer theologischen Richtung näher bekannt zu machen, welche durch ihre Verbindung des mystischen mit dem spekulativen Element heutzutage vielseitigen Anklang findet. Aus diesem zeitgeschichtlichen Interesse wolle man ihre Aufnahme in die Quartalschrift sich erklären". Aus diesen Zeilen klingt uns doch die Auffassung entgegen, daß Scheebens Buch seiner ganzen Richtung nach ein Novum, eine mehr oder minder außerhalb der Bahnen des damaligen theologischen Bewußtseins in Deutschland sich bewegende Erschei-

nung vorstelle. Wir dürfen nicht übersehen, daß Scheebens Buch schon vor den über diese Fragen zwischen Kuhn und Schäzler ausgetragenen Kontroversen geschrieben ist. Auch A. Schmid hat in seiner Abhandlung, „so sehr er die theologisch-mystischen Erörterungen Scheebens über das Verhältnis von Natur und Gnade mit Freuden begrüßt hat", es als unmöglich bezeichnet, „sich den damit in Verbindung gesetzten philosophischen Anschauungen", dieser „etwas strengen Scholastik und Thomistik", ebenso ungeteilt hinzugeben. Scheebens Buch und die darin vorgetragene Lehre ist erst allmählich in die Zeit hineingewachsen und hat sich durchgesetzt. Scheeben hat in seinen späteren großen Werken sowohl in den Mysterien des Christentums wie auch in seiner Dogmatik sich auf diese erste größere Schrift häufig berufen. Auch in Werken anderer, welche mit den Fragen der Gnadenlehre sich befassen, ist das Buch über Natur und Gnade zu Rate gezogen worden. Ich erinnere hier nur an J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin (Freiburg 1871) und an die biblisch-dogmatische Studie von A. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie (Freiburg 1903). In seinem Nekrolog auf Scheeben schreibt Fr. Hülskamp über dessen Buch: Natur und Gnade folgendes:[1]) „Tief in der Auffassung, konsequent in der Durchführung, lichtvoll in der Darstellung und korrekt in der ganzen Behandlung, durfte diese Abhandlung damals als die beste aller über den schwierigen Gegenstand bisher vorhandenen bezeichnet werden. Sie zeigte bereits alle die Eigenschaften, welche als stehende Vorzüge der Scheebenschen Arbeiten betrachtet werden konnten: scharfe Erfassung und tiefe Durchdringung des Stoffes; erschöpfende Behandlung desselben nach den Grundprinzipien der Scholastik, insbesondere des heil. Thomas, aber nach der wissenschaftlichen Methode und in der Sprache der deutschen Philosophen und Theologen, Beleuchtung des Gegenstandes durch Heranziehung der Väter, der großen Denker des Mittelalters, aber auch der Forscher späterer Zeiten."

In der Tat aus diesem Buche tritt uns sowohl der große das ganze Denken und Leben Scheebens beherrschende Grundge-

[1]) Literarischer Handweiser XXVII [1888] Sp. 466 f.

danke des Übernatürlichen wie auch das charakteristische Gepräge seines theologischen Forschens und Anleitens deutlich entgegen. Vor allem gewahren wir schon die innigste Kontinuität und Fühlungnahme mit der ganzen vorhergehenden Theologie, in deren Texte und Gedankengänge er sich tief versenkt hatte. Als Motto steht am Titelblatt das Wort des heil. Hieronymus: Doceo, quod didici, non a me ipso pessimo praeceptore, sed ab illustribus ecclesiae viris, und der letzte Satz am Schluß des Buches lautet: Interrogate patres vestros et dicent vobis. Vor allem zeigt Scheeben schon hier seine Vorliebe für die tiefe Spekulation der griechischen Väter, unter denen er namentlich den heil. Cyrill von Alexandrien hochschätzt. „Erst seit den Tagen des sel. Scheeben", bemerkt E. Weigl,[1]) „wird diesem Theologen (Cyrill von Alexandrien) wie überhaupt der griechischen Theologie wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt". Als zweiter Grundzug der Arbeitsweise Scheebens offenbart sich seine ungewöhnliche spekulative Begabung und seine meisterhafte Art, die Glaubenslehre in ihren tiefsten Zusammenhängen, Verzweigungen und Folgerungen zu durchdringen und die innere Gesetzmäßigkeit und erhabene Schönheit des Dogmas zu beleuchten. Er versteht es auch vorzüglich, die für die theologische Spekulation zweckdienlichen philosophischen Begriffe und Gedankengänge gründlich und allseitig herauszuarbeiten und zu entwickeln. Maßgebend ist für ihn die Philosophie des heil. Thomas, deren scharfgefaßte Begriffe und Gedankengänge er in einer selbständigen Form wiedergibt. Tilmann Pesch S. J., erzählt in einem Nekrolog auf seinen Jugendfreund Scheeben,[2]) daß derselbe während seiner Studienzeit im Collegium Germanicum zu jenen Alumnen gehörte, welche dem Studium des heil. Thomas ein außergewöhnliches Interesse schenkten. Von einer tiefgründigen Fortsetzung dieser Thomasstudien zeugt nun sein Buch über Natur und Gnade, das die philosophische und theologische Spekulation des Doctor Angelicus beherrscht und über Gedankengänge und Methode desselben sehr zutreffende Urteile ausspricht. Wo hätte Scheeben auch eine klarere und

[1]) *E. Weigl,* Heilslehre des heil. Cyrill von Alexandrien, Mainz 1905, 242, 243 Anm. und 347 Anm.

[2]) Jahresbericht der Görresgesellschaft 1888, 10.

zugleich tiefere Auffassung vom ordo supernaturalis finden können als gerade beim heil. Thomas, der in seinen späteren Werken auch die Gedanken der griechischen Patristik, vor allem auch Cyrills von Alexandrien auf sich wirken ließ?

Der dritte Grundzug der Theologie Scheebens, die Anwendung und Auswirkung der tiefen und erhabenen theologischen Gedanken in einem übernatürlich gestimmten Leben, der warme Sinn für Aszese und Mystik, die theologia affectiva kommt an zahlreichen und ergreifend schönen Stellen des Buches zum Ausdruck und verleiht demselben einen hohen Lebenswert. Über das Geheimnis des übernatürlichen Lebens, über die Kindschaft Gottes, über die Teilnahme an der übernatürlichen Geistigkeit und Heiligkeit Gottes, über die übernatürliche Hingabe und Weihe unserer Seelenkräfte an Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe, über die Innigkeit und mystische Erhabenheit gerade der Liebe, über den übernatürlichen Charakter der christlischen Sittenlehre und Lebensführung, über die Größe der christlichen Nächstenliebe, über die Bedeutung des Übernatürlichen für Wissenschaft und Leben, über all dies konnte nur ein Theologe so warm und so schön schreiben, in dessen Seelenleben leuchtende Erkenntnis und flammende heilige Liebe sich einen, Scholastik und Mystik harmonisch zusammenklingen, das theologische Denken und Forschen zum Intinerarium mentis ad Deum sich gestaltet.

Vorrede des Verfassers.

Die Absicht und der Plan dieser Arbeit sind aus der Einleitung, sowie aus der am Schlusse beigefügten analytischen Übersicht des Ganzen ersichtlich. Es würde schwer sein, in der Kürze, welche eine Vorrede verlangt, mich darüber auszusprechen, um das Interesse des Lesers für dieselbe zu gewinnen. Der Titel besagt einfach, das hier eine systematische, wissenschaftliche, möglichst gründliche und allseitige Darstellung von Natur und Gnade gegeben werden soll, namentlich insofern die eine sowohl wie die andere die Grundlage einer eigentümlichen Lebensordnung und Lebensentwicklung ist. Vorzüglich soll dadurch erreicht werden, daß die Übernatürlichkeit der christlichen Heilsordnung in ihrer ganzen Erhabenheit und ihrem vollen Glanze und Reichtume hervortrete. Diese Hervorhebung und Entwicklung des übernatürlichen Charakters des Christentums scheint uns eine Hauptaufgabe der Zeit für Wissenschaft und Leben zu sein, um dem theoretischen und praktischen Naturalismus und Rationalismus, der alles spezifisch Christliche zurückzudrängen und aufzuheben sucht, entschieden und kräftig entgegenzutreten.

Wie die Bestimmung der Natur des Menschen ihren Einfluß auf das ganze Gebiet der Philosophie ausübt, so hat auch die Bestimmung der Stellung des Menschen im Christentum die größte Bedeutung für das ganze System seiner Geheimnisse. Wenn dieses über der Natur und Vernunft hinausliegt, kann auch der Mensch nicht seiner Natur nach ein Glied desselben sein; er muß selbst gewissermaßen eine neue höhere Natur erhalten und durch sie in eine höhere Stellung eingeführt werden, um in neue geheimnisvolle Verbindungen mit übernatürlichen Dingen und in ein neues höheres Leben einzutreten.

Die Gnade gibt dem Menschen einen solchen höheren Zustand und solches höhere Leben. Sie fügt zur Natur eine zweite gleichsam höhere Natur, die wir füglich Übernatur nennen können,

hinzu, und legt so den Grund zu einer selbständigen, höheren, von der natürlichen in jeder Beziehung unterschiedenen Ordnung der Dinge für den Menschen.

Den Unterschied, Gegensatz und die Verbindung dieser beiden Ordnungen der Dinge für den Menschen, deren eine die Natur, die andere die Gnade oder die Übernatur zur Grundlage und zum Mittelpunkte hat, zu entwickeln, haben wir uns in dieser Arbeit vorgenommen. Die Anwendung dieser Lehre auf die Erklärung und Verbindung aller Geheimnisse des Glaubens und des christlichen Lebens kann hier nur andeutungsweise geschehen; eine weitere Ausführung muß der Zukunft vorbehalten bleiben. Aber schon das, was hier vorliegt, wird genügen, um den hohen, nicht nur spekulativen, sondern auch praktischen Wert derselben zu erkennen.

Was die Quellen betrifft, so ist vorzüglich die Gnadenlehre der griechischen Väter benutzt worden. Gewöhnlich berücksichtigt man in unserer Frage fast ausschließlich die Lehre der lateinischen Väter gegen die Pelagianer; man betrachtet den heil. Augustin ausschließlich als den doctor gratiae. So sehr er diesen Namen verdient, darf man jedoch nicht vergessen, daß sein Standpunkt ein ganz eigentümlicher war; den Pelagianern gegenüber brauchte und konnte er die Gnade nicht im Gegensatze zu der wahren und reinen Natur auffassen; er mußte sie vielmehr der Unnatur, jenem Idol des absolut unabhängigen und für das Gute ganz indifferenten liberum arbitrium, wie es die Pelagianer fingierten, gegenüberstellen. Im Gegenteil, die griechischen Väter behandelten gerade die Gnade in ihrer Übernatürlichkeit und göttlichen Erhabenheit über alles auch wahre Natürliche und Kreatürliche; sie brachten dieselbe in Verbindung mit den Geheimnissen der Trinität, Inkarnation, Eucharistie. Dem rationalistischen Nestorianismus gegenüber wiesen sie in der Gnade, wie in der Inkarnation eine übernatürliche, geheimnisvolle Verbindung mit der Gottheit nach; und auf der anderen Seite gegen Manichäer, Gnostiker und Eutychianer bestimmten sie auch den Unterschied und Gegensatz zwischen Natur und Gnade, kraft dessen diese in jener nicht ganz aufgeht und sogar eine gewisse Selbständigkeit besitzt. Diese Väter, welche die naturalistische und rationalistische Richtung, der Nestorius angehörte und die auch schon früher in den Arianern hervorge-

treten war, schon damals mit so großer Tiefe und Schärfe sieg reich bekämpft haben, wie namentlich Cyrill von Alexandrien, wären für uns die besten Quellen zur Bekämpfung des neueren Rationalismus; und doch werden gerade sie am wenigsten studiert.

Unter den vorzüglichsten Theologen, welche den Gegenstand behandelt haben, ist vor allen der heil. Thomas zu nennen, der uns eigentlich den Plan und die Prinzipien vorgezeichnet hat. Dazu kommt dann das klassische Werk von *Dom. Soto,* De natura et gratia, auf dem Konzil von Trient geschrieben; das Riesenwerk von *Fr. Suarez,* De gratia, in zwölf Büchern; und *Isaaci Habert,* Theologia Graecorum Patrum de gratia.[1]) Am meisten hat der Jesuit *Jo. Martinez de Ripalda* unseren Gegenstand ex professo behandelt in seinem großen Werke De ente supernaturali.[2])

Die Abhandlung ist in der Form einer spekulativen Entwicklung gehalten, weil man hoffte, daß dadurch zunächst distinkte Begriffe am leichtesten gewonnen würden. Alles ist jedoch an die theologischen Quellen: Schrift, Väter und Kirchenlehre angelehnt, damit es nicht aus der Luft gegriffen erscheine. Die Gewißheit des Gesagten soll nur von den daher beigebrachten Argumenten abhängen; eine Bestimmung der theologischen Zensur der Sätze, so wichtig diese sonst ist, ist hier absichtlich ganz umgangen. Der Verfasser getraute sich nicht, eine solche zu geben, weil er zu sehr die Inkompetenz seines Urteils anerkennt; er hofft umsomehr, daß seine Ansichten, in Form einer einfachen Untersuchung vorgelegt, desto billiger geprüft und beurteilt werden mögen. Viele Sätze werden manchem Leser ganz neu und unbekannt vorkommen. Aber Neuerungen sind es nicht; es sind eben jene Lehren, welche das älteste und ehrwürdigste Depositum der Geheimnislehren des Christentums bei den heiligen Vätern ausmachen. Der wahre Sinn dieser alten Väter sowie der der großen Scholastiker ist eben dem neuen Geiste unses Jahrhunderts abhanden gekommen. Wenigstens hat der Verfasser die Absicht, ut doceat id, quod didicit non a se ipso, sed ab illustribus ecclesiae viris.

---

[1]) *Eine Neuausgabe dieses 1647 zu Paris gedruckten Werkes erschien zu Würzburg 1863.

[2]) *Zu diesen von Scheeben erwähnten Werken sei noch hinzugefügt *H. Choquetius O. Pr.,* De origine gratiae sanctificantis, Duaci 1628.

Er fühlt nur zu wohl, wie wenig seine schwachen Kräfte der befriedigenden Lösung der gestellten Aufgabe gewachsen sind. Nichtsdestoweniger hat er den Versuch gewagt, um eine allgemeinere Aufmerksamkeit diesem Punkte zuzuwenden, damit dann andere mit geschickterer Feder denselben nach Würdigkeit behandeln. So oft er auf diesem schwierigen Wege das Ziel verfehlt hat, kommt es den Sachverständigen zu, es zu beurteilen, dem Verfasser, es zu bekennen, und dir, lieber Leser, es zu verzeihen. Und wenn du zur Verzeihung auch noch als Freundschaftsdienst hinzufügen wollest, ihm die Irrtümer anzuzeigen, wirst du ihn immer gelehriger zum Hören, als jetzt verwegen im Reden finden.

Hiermit möchte ich die Vorrede schließen, wenn ich nicht glaubte, gleich von vornherein mich mit meinen Lesern über einen besonderen Punkt noch verständigen zu müssen. Ich habe es gewagt, die Gnade im eigentlichen Sinne, die Gnade der Kindschaft, durch die wir der göttlichen Natur teilhaft werden und welche in dieser Arbeit im Gegensatz zur Natur tritt, durchweg mit dem Worte „Übernatur“ zu bezeichnen. Der Sinn und die Berechtigung des Ausdrucks an sich wird im Verlaufe von selbst sich heraus stellen. Weil er jedoch in gewisser Beziehung, und namentlich in der Anwendung, die ich davon mache, neu erscheinen mag und somit manchen befremden könnte, nehme ich die Geduld des gütigen Lesers noch etwas in Anspruch, um mich darüber zu erklären.

Wie oben angedeutet, soll hier die Gnade als die Grundlage einer eigentümlichen höheren, übernatürlichen Lebensordnung der natürlichen gegenüber behandelt werden. Wenn dieses mit Erfolg geschehen soll, müssen wir einen kurzen und prägnanten Kunstausdruck haben, mit dem wir sie in dieser Eigenschaft deutlich und bestimmt bezeichnen können. Das Wort Gnade kann erstens auch auf die Natur und natürliche Dinge bezogen werden und wird in der Tat häufig mißverstanden, indem man es auf alle unverdiente Liebe Gottes zu uns, auf alle Wirkungen derselben, auch die natürlichen, auf jeden, auch den einfach moralischen, Gott gefälligen Zustand im Menschen bezieht; aber auch auf wirklich übernatürliche Gegenstände angewandt, kann es an sich alles Übernatürliche, die übernatürliche Liebe Gottes zu uns und alle

Wirkungen derselben bezeichnen. Wir könnten bei den durch die heilige Schrift und den kirchlichen Gebrauch geheiligten Ausdrücken „heiligmachende Gnade, Gnade der göttlichen Kindschaft, Teilnahme an der göttlichen Natur“ stehen bleiben. Diese bezeichnen die Sache ziemlich unzweideutig, sind jedoch nicht scharf und prägnant genug, um als termini technici in unserem Plane zu dienen. Ein solcher muß gerade das ausdrücken, was der Apostel mit nova creatura, die Väter mit *καινὴ φύσις*, *εἶδος θειότερον* etc. bezeichnen. Im Deutschen sind wir so glücklich, nicht nur das Adjektiv „Übernatürlich“, als Gegensatz zu „Natürlich“, sondern auch das Substantiv „Übernatur“ im Gegensatz zu „Natur“ zu besitzen, obgleich dasselbe erst in der letzten Zeit mehr in Gebrauch gekommen ist. Dieses hat alle jene Eigenschaften, die man wünschen kann. Der Verlauf der Abhandlung muß es zeigen, ob die ausgedehnte Anwendung desselben wirklich so nützlich, ja gewissermaßen notwendig sei, wie sie dem Verfasser erschienen ist.

Auf den ersten Blick wird mancher glauben, dieser Ausdruck sei schwer verständlich und könne sogar grobe Mißverständnisse herbeiführen. Fürs Erste sind wir der Ansicht, daß er nur denjenigen schwer verständlich ist, welche gar keinen klaren Begriff von einer übernatürlichen Lebensordnung im Menschen haben, und daß er folglich durch den Nachweis und die gründliche Erklärung derselben seine volle Erklärung und Berechtigung finden wird. Fürs Zweite gibt es kein Wort, das nicht mißverstanden werden könnte. Und gerade in unserer Sache werden durch die relative Unbestimmtheit aller anderen Ausdrücke, die hier gewöhnlich gebraucht werden, die größten Mißverständnisse hervorgerufen. Übernatur kann an sich die über einer niederen stehende höhere Natur eines anderen Wesens, also namentlich die höchste Natur, die göttliche, bezeichnen; aber eben deshalb ist uns Übernatur in der Natur das, was in der niederen menschlichen Natur eine Partizipation der höchsten göttlichen Natur nach ihrer Eigentümlichkeit ist.

Damit sei diese Arbeit dem billigen Urteile der Leser und dem Segen Gottes, zu dessen größerer Verherrlichung in den Geheimnissen seiner Gnade sie bestimmt ist, empfohlen. Eine freundliche Aufnahme derselben wird den Verfasser zu ferneren Ver-

suchen ermuntern, um von dem in ihr gewonnenen Standpunkte aus die Bedeutung und den Zusammenhang der übrigen Geheimnisse des Christentums in ein helleres Licht zu stellen und auf diese Weise auch weiterhin sein Scherflein zur Förderung der echt christlichen Wissenschaft und des christlichen Lebens beizutragen.

Köln, in der Weihnachtsoktav 1860.

Der Verfasser

Einleitung.

Die große und lebhafte Bewegung in den religiösen Fragen der Gegenwart, die bis jetzt noch immer zwischen zwei Extremen schwankt, ist nur die Fortsetzung eines Kampfes, der in den letzten Jahrhunderten die Kirche so sehr beschäftigte und erschütterte: ein Umstand, der leider nur zu wenig berücksichtigt wird. Derselbe Kampf, der seit mehreren Jahrhunderten auf dem ethischen Gebiete geführt worden ist, wurde in der neueren Zeit auf das intellektuelle Gebiet hinübergespielt.

Auf dem ethischen handelte es sich um zwei entgegengesetzte Anschauungen, zwischen denen die katholische in der Mitte liegt. Die eine war, daß die Natur des Menschen zu allem Guten, dessen sie irgendwie fähig ist, und namentlich dem christlich Guten, wenigstens den Keim in sich trage, daß sie nur äußerer entwickelnder Einflüsse bedürfe, um jenen Keim zur vollen Blüte zu entwickeln. Dieses war die pelagianische (und sozinianische) Anschauung, deren ganze Schärfe und Eigentümlichkeit aber erst recht im Semipelagianismus hervortrat, in welcher leider auch manche Theologen der Neuzeit die ihrige wiedererkennen würden. Ihr trat eine andere entgegen, welche behauptete, die Natur des Menschen, wie sie jetzt durch die Erbsünde geworden, sei für alles wahrhaft Gute und alle höhere Sittlichkeit völlig unfähig, trage auch nicht einmal einen Keim für irgend welches Gute in sich, kraft dessen sie dasselbe wenigstens anfangen, wenn auch nicht vollkommen herstellen könne; und dies war die lutherische und jansenistische.

Den Kampf gegen erstere Ansicht hatte die Kirche schon vor einem Jahrtausend durch einen ihrer größten Geister, den heil. Augustinus, auf das glänzendste geführt und den stolzen Irrtum in der kürzesten Zeit erstickt. Nichtsdestoweniger hatte er Raum genug, alle Phasen einer reichen Entwicklung und ununterbrochenen Verfeinerung zu durchlaufen; und so mußte auch seine Be-

kämpfung von Schritt zu Schritt mit größerer Sorgfalt und Vorsicht von seiten der Kirche betrieben werden. Immer klarer enthüllte sich der wahre Angelpunkt der Sache; es wurde endlich der Irrtum mit der Wurzel ausgerissen, die Lehre Augustins in seinen letzten Büchern zum Glaubenssatz erhoben und festgesetzt. Und diese war, daß der Mensch für jenes Gute, für das er von seinem Schöpfer bestimmt war, und für das er ursprünglich die Kraft erhalten hatte, durch die Erbsünde alle Befähigung und Kraft verloren habe, so zwar, daß auch nicht einmal mehr der Keim in ihm sei, an den sich die äußeren Einflüsse anschließen könnten, um denselben zu entwickeln und das, was in ihm gegeben wäre, auszuführen.

Aber eben diese Lehre der Kirche und die ganze Begründung derselben durch den heil. Augustinus wurde zu Gunsten des anderen Irrtums ausgebeutet. Weil nämlich die Kirche lehrte, daß durch die Erbsünde das wahre Leben der Seele nicht nur gehemmt, sondern auch mit der Wurzel in dem letzten Keime ausgerissen sei, und die Seele so alle Kraft und Tendenz verloren habe, ihre ursprüngliche Bestimmung zu erreichen, folgerte jener Irrtum, daß die Seele alles höhere Leben, alle Kraft für alle wahre Sittlichkeit und Religiosität, die Fähigkeit für alles Gute verloren habe und so entweder in ihrer Substanz (Luther), oder in ihren Kräften (Bajus), oder in ihren Neigungen (Jansenius) böse und verderbt geworden sei. Auch gegen diesen Irrtum, wie er sich stufenweise entwickelte und verfeinerte, wurde der Kampf von seiten der Kirche entschiedener und sorgfältiger geführt und bei dem hohen Standpunkte der kirchlichen Wissenschaft dogmatisch noch eher vollendet als der erstere, nämlich durch die allseitig eingehende Verdammung der Lehre des Bajus. Dieselbe beleuchtete den ganzen Gegenstand mit einer so großen Klarheit und Umsicht, daß sie auch schon der mit allem Aufwande von Sophistik und Spitzfindigkeit fortgesponnenen Verfeinerung und Sublimation der verdammten Lehren, wie sie nicht nur von seiten der häretischen Jansenisten, sondern leider auch von kirchlichen Theologen ausging, vorgriff, und einen Maßstab aufstellte, nach dem alle jene im Grunde auf dasselbe hinauslaufenden Theorien zu beurteilen sind. Dieses geschah durch die Erklärung, daß Gott den Menschen

mit den Gaben allein, die er jetzt bei seiner Geburt besitzt, habe schaffen können; daß dieser darum auch so noch immer ein gutes Werk Gottes sei und folglich auch so noch immer als des Guten fähig, ja die Kraft zu diesem Guten in sich tragend und mit dem Streben, sie zu entwickeln, in die Welt trete; daß er mit seiner angeborenen Kraft noch wirklich moralisch Gutes tun könne, ja sogar an sich die Fähigkeit besitze, den höchsten Akt der Sittlichkeit, die Liebe zu Gott, als den Urheber der Natur, zu erwecken.

Wo liegt nun aber der Schlüssel, um den Weg zu finden, den die Kirche zwischen zwei geradezu kontradiktorisch scheinenden Lehren betreten hat, von denen jede einzeln als wahr gelten zu müssen scheint, wenn die andere als falsch verworfen wird? Welches ist der erhabene Standpunkt, den die Kirche eingenommen hat, um beide zugleich zu bekämpfen? Er war im Grunde derselbe in beiden Kämpfen, sowohl gegen die Pelagianer als gegen die Bajaner und Jansenisten, aber beim ersten nur noch einseitig (und materiell), beim zweiten allseitig (und formell) aufgefaßt. Es war der Gesichtspunkt der ursprünglichen übernatürlichen Bestimmung, für die der Mensch wirken sollte, und nach der die Güte seiner Leistungen beurteilt werden mußte. Von diesem aus lehrte die Kirche, namentlich durch den heil. Augustinus gegen die Pelagianer, daß für jene Bestimmung, für die der erste Mensch ursprünglich von Gott befähigt worden war, und die auch dem gefallenen Menschen wieder aus Gnade zuteil geworden ist, die gefallene Natur die ursprünglich erhaltene Befähigung gänzlich verloren habe, und somit die Seele für jene Bestimmung gänzlich erstorben sei. Hierbei faßte man jedoch die übernatürliche Bestimmung materiell, nicht formell ins Auge, d. h. man sprach von der Bestimmung, welche übernatürlich ist, nicht insofern sie übernatürlich ist, weil es sich nicht darum handelte, zu erklären, was der Natur noch zukomme, sondern bloß zu beweisen, daß ihr das nicht zukomme, was die Pelagianer ihr zuschrieben, nämlich die Befähigung zum Wirken für diese Bestimmung. Aber eben dieser Umstand, daß man die übernatürliche Bestimmung nicht auch formell ins Auge faßte, gab später dem entgegengesetzten Irrtum einen scheinbaren Anhaltspunkt in der Lehre der Kirche. Daher bemühte sich diese nun auch die Übernatürlichkeit selbst jener

Bestimmung hervorzuheben, indem sie erklärte, daß der Mensch durch die Erbsünde nur die Befähigung zum Wirken für seine übernatürliche Bestimmung verloren habe; daß es aber noch immer einen anderen Wirkungskreis gebe, nämlich den natürlichen, und für diesen die Tüchtigkeit und Kraft, wenn auch nicht in Fülle und Entwicklung, so doch im Keime der Natur zurückgeblieben sei.

Diese Unterscheidung also zwischen einem natürlichen und übernatürlichen Wirkungskreise, zwischen einer natürlichen und übernatürlichen ethischen Ordnung, sowie zwischen einer doppelten Befähigung und Ausstattung des Menschen, die in dem Zustande des paradiesischen und des gefallenen Menschen am schlagendsten hervortritt, ist das zweischneidige Schwert, womit die Kirche jenen beiden Irrtümern entgegentritt, und beide nicht nur niederschmettert, sondern auch alle ihre Wurzeln ausreißt. Denn obwohl dieselbe zur formellen Aufstellung dieses Unterschiedes erst beim zweiten Irrtum gezwungen wurde, so muß man doch gestehen, daß auch der erste wohl viel leichter und entschiedener hätte entwurzelt werden können, wenn der Unterschied schon damals in den Vordergrund getreten wäre. Denn zum Teile war dieses eine der Hauptschwierigkeiten für die Semipelagianer, daß sie bei der Annahme der absoluten Unfähigkeit des gefallenen Menschen für sein wirkliches Ziel in den Manichäismus (den alten Lutheranismus) zu fallen fürchteten. Diese Furcht konnte ihnen natürlich auf keine andere Weise ganz genommen werden, als dadurch, daß man dem Menschen Kraft für einen anderen übriggebliebenen Wirkungskreis zusprach. Daher hat unstreitig, wie viele andere Dogmen so auch das von dem Unterschied der beiden ethischen Ordnungen seine schärfere Ausbildung und Fassung dem Kampfe mit entgegengesetzten Irrlehren zu verdanken.

Diese Lehre von zwei verschiedenen Ordnungen der Bestimmung und Tätigkeit des geistigen Menschen war der sichere, aber auch notwendige Standpunkt, von dem aus die Kirche und ihre Lehrer den Kampf gegen Luther, Bajus und Jansenius unternahmen. Aber nicht minder als die Kirche selbst, hatten die Wichtigkeit dieses Punktes ihre Gegner, vorzüglich die Jansenisten, begriffen und richteten daher gegen ihn alle ihre Batterien und

ihre besten Kolonnen. Und man muß gestehen, sie führten den Kampf mit der größten Energie und, man möchte sagen, bewunderungswürdiger Gewandtheit, führten denselben auf ein wenig bekanntes Gebiet, das namentlich von den lateinischen Vätern nicht besonders beleuchtet worden war, und verstanden es, alle Schwierigkeiten desselben aufzudecken und zu benützen. Aber nichtsdestoweniger behauptete die katholische Theologie ihre Stellung; auch sie kannte die Wichtigkeit derselben und bot alles auf, um die Angriffe der Feinde zurückzuschlagen und sich gegen zukünftige zu decken und zu sichern. Obgleich sich der Feind auf tausenderlei Weise verkappte und verkleidete, um durch Täuschung und Verrat endlich doch die Überhand zu gewinnen, indem teils durch den traurigen Zeitgeist irre geleitete, teils auch unkirchlich gesinnte Theologen den Irrtum in einer wirklich feinen und spitzfindigen Form in die Kirche einzuführen suchten, behielt doch die gute Sache den Sieg, und wurde endlich noch einmal gesichert durch die Bulle Auctorem fidei n. 16.[1])

Diesen Standpunkt nun, den die Theologie als die Frucht eines dreihundertjährigen mühevollen Kampfes zur Lösung der großen ethischen Fragen, welche damals die Geister bewegten, errungen hatte, warum nehmen wir ihn nicht an zur Lösung der großen intellektuellen und ontologischen Fragen des neunzehnten Jahrhunderts? Schon seit der ersten Zeit, als mich dieselben zu berühren anfingen, und ich mir eben noch keinen tieferen Blick in dieselben zutrauen durfte, fiel es mir auf, daß bei den großartigsten Anstrengungen, welche mit den größten Talenten und dem ernstesten Eifer auf unserem vielbewegten deutschen Boden gemacht worden sind, kaum Notiz, viel weniger bedeutende Rücksicht auf jene mühevolle Errungenschaft der letzten Jahrhunderte genommen wurde; denn wenn sie auch vielleicht nicht von jener hohen Bedeutung wäre, die sie wirklich besitzt, wie hoffentlich diese unsere Abhandlung einigermaßen zeigen wird, verdiente sie es doch jedenfalls, wenigstens berücksichtigt zu werden. Und dies um so mehr, da doch manche alles, woher es immer

[1]) D. (= H. Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio decima tertia, quam paravit Cl. Bannwart S. J. Friburgi Br. 1921) 1516.

kommen mag und was es immer sei, als einen Versuch des Fortschrittes begrüßen, benützen und in ihren Bereich ziehen zu müssen glauben. Gerade dieses ist die Ursache, warum die Fragen über religiöse Erkenntnis, über Glauben und Wissen, über Vernunft und Offenbarung, und folglich auch über die Geheimnisse selbst, namentlich die Hauptgeheimnisse, die göttliche Dreieinigkeit, das Wesen und die Folgen der Erbsünde, die Notwendigkeit der Menschwerdung und die Bedeutung der Sakramente, bei vielen nicht die erwünschte allseitige Lösung und Beleuchtung erlangen konnten. Gerade weil man auch hier nicht auf den Grundsatz von zwei verschiedenen Kreisen und Ordnungen der Erkenntnis und des Daseins zurückgeht, eben weil man es vernachlässigt, auf der glorreichen Errungenschaft unserer Vorgänger weiter zu bauen und sich auf ihre Schultern zu stellen, weil so viele es verschmähten (jetzt geschieht es nicht mehr), eine angefangene Arbeit fortzusetzen, und ganz von neuem auf eigene Faust arbeiten wollten; weil endlich in neuerer Zeit leider manche trotz des aufrichtigsten Willens, ausdauernden Fleißes und achtungswertesten Scharfsinnes den wahren Standpunkt, aus dem die Stürme des Jahrhunderts sie verrückt hatten, nicht mit voller Sicherheit wiederfinden konnten, — mußte es geschehen, daß bis jetzt noch ein so großes Schwanken auf diesem Gebiete herrschte, und man noch immer nicht die rechte Mitte zwischen zwei Extremen finden konnte, die sich hier ebenso gegenüberstehen, wie auf dem ethischen Gebiete Jansenismus und Pelagianismus.

Auf der einen Seite nämlich steht es fest, daß die Natur aus sich für die Wahrheit, in der sie ursprünglich lebte und leben soll, gänzlich unfähig, nicht nur minder fähig geworden ist und absolut einer nur durch Christus wiederzugewinnenden Grundlage durch äußere und innere Offenbarung bedarf, um in dieselbe wieder einzugehen. Auf der anderen Seite hat aber die Kirche öfters jene Lehre verworfen, welche der gefallenen Natur alle Erkenntniskräfte raubt und sie für alle edle und religiöse Wahrheit ganz blind macht, als wenn sie außer und neben der uns durch Christus gebotenen Wahrheit nicht einen ihr eigentümlichen Kreis der Erkenntnis göttlicher und geistiger Dinge aus sich besäße. Wir haben also auch hier wieder zwei Lehren der Kirche, die sich kontra-

diktorisch entgegen zu stehen scheinen, und die dennoch beide zugleich von der Kirche festgehalten worden sind. Diese Tatsache allein, wenn wir auch keine besonderen Zeugnisse über den Geist der Kirche hätten, muß uns darauf hinführen, daß dieselbe auf dem intellektuellen sowohl, wie auf dem ethischen Gebiete, zwei von Grund aus verschiedene und übereinanderstehende Ordnungen unserer geistigen Tätigkeit anerkennt, die gar nichts miteinander gemein haben. Denn die obere kann ja von Grund aus zerstört werden, ohne daß die untere von der Zerstörung anders berührt würde, als daß sie den Vorteil der Verbindung mit der höheren verliert.[1])

So lange man nun die Lehre von den beiden Kreisen und Ordnungen der Erkenntnis nicht anerkennt, oder auch nur die obere als eine höhere Entwicklung der unteren betrachtet, ohne eine neue, eigene Grundlage, oder sie gar in der einen Ordnung, die man übrig läßt, nur als ein einfaches Auskunftsmittel ansieht, um die gehemmte naturgemäße Entwicklung derselben zu fördern, überhaupt, so lange man im Grunde nur Eine Ordnung der Erkenntnis anerkennt, und sich doch an jene entschiedenen Lehren der Kirche halten will, kann man diese nicht vereinigen, sondern muß, je nachdem man eine von beiden festhält, in einen von den genannten extremen unkirchlichen Irrtümern verfallen.

Entweder hält man fest, daß die Natur für ihren Kreis noch aktive Kraft der Erkenntnis in sich besitze, und dann kann Gnade und Offenbarung nur ein Auskunftsmittel sein, um die Naturkräfte in ihrem Kreise zu entwickeln. Alle erkannten Wahrheiten werden dann in den Bereich der Natur gezogen, sodaß dieselbe sie aus sich erkennen und in ihrem Kreise die denselben angemessenen Begriffe (Ideen) finden könnte. Die Offenbarung könnte also nur nötig sein, um die Vernunft sicherer, leichter und rascher zu entwickeln, und höchstens einige positive Daten über einige besondere Absichten Gottes mit dem Menschengeschlechte ihr mitzugeben. Der Gegenstand derselben dürfte jedoch keiner höheren Sphäre angehören und wäre von keiner anderen Dunkelheit um-

[1]) Wie diese zwei Ordnungen von Wahrheiten zu verstehen sind, wie sie übereinstimmen, und wie nicht, wie sie zusammenhängen und wie nicht, werden wir im Verlaufe sehen.

geben, als von derjenigen, welche überhaupt das tiefere Wesen auch der gewöhnlichsten Dinge unserem Geiste verhüllt. Und so haben wir unsere neuere rationalisierende Richtung in der Theologie, welche alle geoffenbarten Wahrheiten in das Gebiet der Vernunft herabziehen will, sie aus Grundsätzen der Vernunft zu beweisen und in die Form ihrer Begriffe hineinzuzwängen sucht: eine Richtung, die auf dem intellektuellen Gebiete mehr oder weniger das ist, was die pelagianische auf dem ethischen, und gegen welche die Kirche sich vor kurzem schon mehrere Male mit Bestimmtheit ausgesprochen hat. — Nimmt man aber nun in derselben Hypothese Einer Ordnung von Wahrheiten und Erkenntnissen den anderen Grundsatz zu Hilfe, den die Kirche festhält, daß die gefallene Natur die Kraft nicht hat, aus sich die ganze Reihe der höchsten Wahrheiten, welche die christliche Religion in ihrem eigentümlichen Wesen bilden, zu erkennen, so kommt man notwendig zu der extrem entgegengesetzten Ansicht, daß die Natur unvermögend sei, ohne besondere göttliche Aushilfe von innen und von außen auch nur die geringste religiöse Wahrheit zu erkennen, daß die Vernunft nach Luthers Ausdruck „nur eitel Finsternis“ sei. Wir verfallen in jene Richtung, die sich dem Rationalismus nur als contradictorium, nicht als contrarium entgegengesetzt glaubt, und den einzigen Schlüssel zur gänzlichen Umgehung desselben zu besitzen vermeint: eine Richtung, die zwar in dem philosophischen Deutschland nicht viel Anklang finden konnte, aber desto freundlicher in unseren Nachbarländern begrüßt wurde, welche den jansenistischen Einflüssen mehr ausgesetzt waren.[1]) Aber gewiß noch weit eher als mit letzterem Extreme den Rationalismus, könnte man mit diesem den Traditionalismus und wie solche die natürliche Vernunft herabsetzenden Systeme immer heißen mögen, aus den Angeln heben. Naturam expellas furca, tamen usque recurrit. Die Natur können wir nicht verleugnen. Wenn der Wille sich auch das Böse gewissermaßen zur anderen Natur machen kann, der Verstand kann es nicht; und

[1]) Hiermit beabsichtige ich keineswegs, viele kirchlich gesinnte Vertreter des sogenannten Traditionalismus zu brandmarken; aber unverkennbar ist der innere, und einigermaßen auch der historische Verband ihrer Lehre mit der jansenistischen von der Verdorbenheit unserer Natur.

so sträubt sich denn auch der denkende Geist gegen den Traditionalismus, während er gerade vom Rationalismus angezogen wird. Übrigens vermag keiner von beiden Irrtümern im Angesichte der oben angeführten beiden Lehren der Kirche, so lange diese zusammen bestehen, den anderen zu verdrängen, da beide an denselben einen gleichen Haltpunkt haben. Der Gegensatz dieser beiden Lehren bleibt bestehen, so lange man in der kirchlichen Lehre nicht jenen dritten Punkt findet, von dem aus man beide in Verbindung bringt und so den ihnen entsprechenden Irrtümern ihre Grundlage entreißt, indem man zeigt, daß es eine andere Ordnung von Wahrheiten ist, deren Licht für uns untergegangen ist, und eine andere, deren Licht uns noch immer leuchtet.

So wird wohl erhellen, warum ich anfangs sagte, daß man zur Entscheidung unserer intellektuellen Krisis auf die Errungenschaft der letzten Jahrhunderte zurückgehen muß, indem wir im Geiste der Kirche ebenso zwei Ordnungen von Erkenntnis und Wahrheiten, wie zwei Arten von guten und ethischen Handlungen im Menschen unterscheiden; aber zum vollen Verständnis der zweifachen Ordnungen auf dem ethischen und intellektuellen Gebiete müssen wir zu einer andern tiefern hinabsteigen, in der beide als in ihrem gemeinschaftlichen Grunde verbunden sind. Von da aus werden wir das ganze Feld der gegenseitigen Kämpfe überschauen können, und zugleich eine neue, tiefere Einsicht in den Gegenstand und die Quelle unserer religiösen Erkenntnis und Liebe, namentlich aber jener Erkenntnis und Liebe gewinnen, welche ich als die höhere bezeichnete, und welche die sogenannten Geheimnisse des Glaubens zum Gegenstand und Grund hat.

Die Kraft der Erkenntnis und der Liebe wurzeln gemeinschaftlich in dem Wesen und in der Natur des Geistes; denn die Natur ist die Quelle und der Inbegriff aller Kräfte, die in einem Wesen sind. Je vollkommener die Natur, desto vollkommener die Kräfte. Und so richtet sich auch die Vollkommenheit und Ausdehnung der Erkenntnis und der Liebe nach dem Grade der Vollkommenheit des Geistes und seiner Fassungskraft, durch welche er mit Wesen außer ihm mehr oder minder, näher oder entfernter in Verbindung treten kann, um sie durch die Erkennt-

nis in sich aufzunehmen und sich durch die Liebe mit ihnen zu vereinigen.

Daher hängt auch die Vollkommenheit und Ausdehnung unserer Erkenntnis und Liebe zu Gott von dem Verhältnis unserer Natur zu ihm ab. Und sollen wir noch eine ganz besondere Vollkommenheit seiner Erkenntis und Liebe erlangen, die sich von derjenigen, die wir durch unser wesentliches Verhältnis zu ihm als geistige Geschöpfe zu ihrem Schöpfer besitzen, spezifisch, um so zu reden, unterscheidet, müssen wir auch gewissermaßen eine zweite Natur von Gott erhalten. Gleichsam eine neue Natur müssen wir erhalten, sage ich, nicht zwar durch Hinzutreten einer neuen Substanz, noch auch durch Einpflanzung neuer Grundkräfte in die Seele, sondern durch Erhebung der ganzen Natur mit allen ihren Kräften in eine höhere Sphäre, durch eine Verklärung derselben, wodurch sie geistig aus Gott gezeugt und mit dem Kleide seiner Kinder angetan, nicht mehr als Dienerin in der Ferne stehen bleibt, sondern als Kind in seine vertrauliche Nähe gezogen wird, um zu jenen Geheimnissen seiner Herrlichkeit und Liebe zugelassen zu werden, die ihr, als sie noch fern stand, verborgen und fremd bleiben mußten.

Mit anderen Worten: um den Unterschied der beiden Ordnungen der Erkenntnis und Ethik allseitig und gründlich zu verstehen, muß man beide auf ihre gemeinsame Grundlage, eine doppelte ontologische Ordnung zurückführen; weil diese die Quelle und das Maß der Erkenntnis und Liebe in subjektiver und objektiver, in formeller und materieller Beziehung ist. Denn subjektiv und formell geht die Erkenntnis und Liebe aus der Kraft hervor, die ein Wesen gemäß der Erhabenheit und der Fülle seines Seins besitzt, und objektiv und materiell entspricht der Kreis der Dinge und Verhältnisse, welche den Gegenstand der intellektuellen und ethischen Tätigkeit bilden, ebenfalls der Vollkommenheit und der Art des Seins des tätigen Subjekts, da seine Tätigkeit sich eben nur auf jenes erstreckt, womit es durch sein Sein in Verbindung steht.

Da wir nun von religiöser Erkenntnis und Liebe sprechen, und folglich vorzüglich von der Erkenntnis und Liebe Gottes und alles anderen mit Bezug auf ihn, muß eine doppelte Ordnung in

derselben auch eine doppelte ontologische Ordnung des Menschen inbezug auf Gott zur Grundlage haben, indem der Mensch durch ein zweifaches Sein, das er von Gott erhält, in zweifache Verbindung mit ihm tritt. Der Mensch erhält zunächst mit seiner Wesenheit die menschliche Natur von Gott, und tritt dadurch mit ihm, als dem Schöpfer dieser Natur in Verbindung. Die menschliche Natur als geistige aber schließt notwendig eine bestimmte Kraft und Tendenz nach Erkenntnis und Liebe in sich und ist deren Quelle. Das Maß dieser Erkenntnis und Liebe ist wiederum sie selbst, indem sie selbst deren nächster Gegenstand ist, und weiterhin Gott, insofern er mit ihr in Verbindung steht.

Aber, wie wir sehen werden, erhält der Mensch von Gott nicht nur ein ihm nach seiner Wesenheit eigentümliches, sondern ein höheres (zwar nicht substanzielles, sondern akzidentelles) Sein, wodurch er gleichsam nach Art der höheren göttlichen Natur wird. Diese gleichsam zweite Natur über der eigenen (die wir später Übernatur nennen werden), bringt zuerst ein ganz neues Licht in den Menschen hinein, wodurch er einer höhern Erkenntnis und Liebe fähig ist. Sie bringt ihn ferner in eine ganz besondere neue Verbindung mit Gott, der ihm nun nicht mehr bloß als Schöpfer einer ihm fremden Natur, sondern nach seiner eigenen Wesenheit nahe tritt. Daher erhält er für die ihm eigentümliche höhere Kraft der Erkenntnis und Liebe auch einen höheren Kreis der Objekte, in dem er sich bewegen kann. Es löst sich also offenbar die Frage, warum und wie es zwei Ordnungen der Erkenntnis und Liebe inbezug auf Gott gebe, dadurch, daß zwei verschiedene Ordnungen des Seins in dem Verhältnis der vernünftigen Kreatur zu Gott festgestellt werden.

Nun beansprucht aber das Christentum diejenige Ordnung des Seins, der Erkenntnis und der Liebe, oder mit anderen Worten, diejenige ontologische, logische und ethische Ordnung, welche die höhere ist, ausschließlich für sich. Daher gewinnt die Darstellung des Unterschiedes der beiden Ordnungen, der natürlichen und der übernatürlichen, die größte und tiefste Bedeutung inbezug auf die Auffassung des Christentums selbst. Dieses kann man in seiner Erhabenheit und seinem innern wahren Gehalte nicht nach Gebühr auffassen, wenn man nicht seinen wirklichen

und spezifischen Unterschied von allem bloß Natürlichen und Vernünftigen, d. h. allem im Bereiche der Natur und Vernunft liegenden, durchdringt. Das Christentum stellt sich in seiner Erhabenheit als etwas absolut Übernatürliches und Geheimnisvolles dar; und nur weil es etwas absolut Übernatürliches und Geheimnisvolles bezweckt, ist es auch als Anstalt übernatürlich. Diese Übernatürlichkeit und geheimnisvolle Tiefe des Christentums als Zweck, und darum die Notwendigkeit seiner übernatürlichen Anstalt, nämlich der Vermittlung mit Gott, der Offenbarung und der Gnade, bildet mit Recht den Gegenstand der Haupt- und Lebensfrage zwischen der Kirche und den Rationalisten und Indifferentisten. Sie hat daher mit Recht immer unsere Theologen und Apologeten beschäftigt, namentlich in unseren Tagen, ohne daß die Krisis ganz zu ihrem vollendeten Abschlusse gelangt wäre; dazu wird man nie kommen, so lange man nicht unumwunden und konsequent allseitig und gründlich die übernatürliche Ordnung von der natürlichen unterscheidet; so lange man nicht von dem angegebenen Standpunkte aus eine Bestimmung des Übernatürlichen und Geheimnisvollen im allgemeinen und im besonderen trifft, die sich, wenn auch sonst keine Gründe dafür sprächen, schon durch ihre Einfachheit und Konsequenz empfiehlt.

Was die christliche Ontologie angeht, ist zunächst die oben bezeichnete Erhöhung der menschlichen Natur im Menschen (exaltatio humanae naturae in consortium divinae naturae) übernatürlich, d. h. sein höheres, nicht in der Natur (durch seine Wesenheit) und mit ihr, gesetztes Sein; dann ferner die daraus entspringenden Tätigkeiten und Beziehungen, namentlih zu Gott. Übernatürlich inbezug auf uns selbst können wir in Gott sein Sein nennen, insofern es mit unserer erhöhten Natur, nicht mit unsererer bloßen Natur in Verbindung tritt; dann diejenigen Werke und Anstalten Gottes, welche und inwiefern sie unmittelbar zur Herstellung der übernatürlichen Verbindung des Menschen mit Gott mitwirken sollen.

Inbezug auf die christliche Erkenntnislehre ist eben diese selbe Ordnung geheimnisvoll, d. h. sie ist verborgen für die natürliche Vernunft, sodaß diese aus sich und ihren natürlichen Quellen dieselbe nicht erkennen kann; und ist immer erhaben

über die Vernunft, da sie über diese ebenso hinausliegt wie über die Natur, und deshalb auch von dieser nicht nur nicht ganz begriffen werden, sondern auch in ihren Begriffen nur ein schwaches Analogon für ihren Inhalt finden kann.

Und die christliche Ethik endlich besitzt ihre übermenschliche und eigentümliche Heiligkeit nur dadurch, daß sie jenen übernatürlichen und geheimnisvollen Verhältnissen entspricht, welche sich auf die Erhöhung der menschlichen Natur durch Teilnahme an der göttlichen gründen, und deshalb auch nicht durch das Organ der Natur, die Vernunft, sondern nur durch den Glauben erkannt werden können. Da nun das spezifisch Christliche eben das Übernatürliche, Geheimnisvolle und Heilige im Christentum ist, kann man nach dieser allgemeinen Norm auch im besondern bestimmen, welche Wahrheiten dem Christentum spezifisch eigentümlich sind: nämlich alle jene, welche sich auf die übernatürliche Verbindung des Menschen mit Gott beziehen oder in dieser Verbindung hervortreten.

So und nur so tritt das Eigentümliche des Christentums in seinem ganzen Glanze hervor; ja ich gehe weiter und sage: so und nur so ist es möglich, die Wahrheiten des Christentums in ihrem innern Werte, ihrer Bedeutung, ihrem Zusammenhange zu begreifen, und folglich eine wahre christliche Wissenschaft zu organisieren. Denn so lange man diesen Wahrheiten ihren eigentümlichen Kreis nicht angewiesen und abgeschlossen hat, und sie noch mit den Wahrheiten der natürlichen Ordnung durcheinanderlaufen, werden sie auch notwendig mit diesen vermengt, und müssen hierdurch nicht nur den ihnen eigentümlichen Zusammenhang und Organismus einbüßen, sondern eben auch ihr wahres Wesen verdunkelt sehen. Und so erfahren wir in der Tat, daß alle diejenigen, welche diese Bestimmungen des Übernatürlichen nicht zur Grundlage ihrer ganzen Theologie machen, entweder kein geordnetes und gediegenes System der christlichen Wahrheiten zusammenbringen, oder aber, wenn sie dieses versuchen, notwendig die Dogmen selbst verunstalten müssen.[1])

---

[1]) Vergleiche über das hier Angedeutete einen ausführlichen Artikel im Katholik, Heft 3 des Jahrganges 1860, 280—299.

Wie die Grundlage der natürlichen Ordnung der Dinge die Natur ist; wie durch sie der Kreis der natürlichen Erkenntnis, und in Folge davon der der natürlichen Ethik bestimmt wird; so ist die Grundlage der übernatürlichen Ordnung der Dinge und daher des übernatürlichen Kreises der Erkenntnis und Ethik die Erhöhung der Natur des Menschen zur Teilnahme an der göttlichen Natur.

Da ich nun beabsichtige, den übernatürlichen Charakter des Christentums in seiner ganzen Eigentümlichkeit und in seinem Einflusse auf das ganze Gebiet seiner Lehren und des darauf begründeten christlichen Lebens in sein volles Licht zu setzen, fange ich damit an, die beiden Lebensordnungen, welche dem Zustande der reinen und der erhöhten Natur im Menschen entsprechen, nach Kräften gründlich und allseitig zu erörtern. Namentlich werde ich mich bemühen, in beiden Ordnungen das zu berücksichtigen und hervorzuheben, was eigentlich die Grundlage beider bildet, auf welcher sich die ganze Ordnung aufbaut, und den Mittelpunkt, um welchen sie sich bewegt: nämlich gerade das ontologische oder metaphysische Element, wovon ich oben gesprochen habe. In der natürlichen Ordnung versteht sich dies von selbst und niemand hat jemals über die natürliche Lebensordnung im Menschen philosophiert, ohne von der Natur des Menschen, auf die sie sich gründet und der sie entspricht, auszugehen oder wenigstens auf sie zurückzukommen; aber in der übernatürlichen Ordnung wird gerade dieses oft vernachlässigt, für sie sucht man keine der Natur analoge Grundlage, und daher bildet man sich auch so selten einen deutlichen und gründlichen Begriff davon.

Erstes Kapitel.

Vorläufige Begriffsbestimmung.

Nichts ist beim Beginne unserer Entwicklung nötiger und wichtiger, als eine genaue Bestimmung der Bedeutung der Worte, welche gebraucht werden, und eine möglichst genaue Ausscheidung der Grundbegriffe von allen Elementen, welche dieselben verwirren könnten. Die Worte aber, welche wir in ihrer Bedeutung zu bestimmen haben, sind vorzüglich: Natürlich und Übernatürlich, — Natur und Übernatur. Die drei ersteren sind gang und gäbe im Leben und in der Wissenschaft und werden deshalb auf die verschiedenste Weise angewandt und gebraucht. Das letzte ist der Form nach im Deutschen wenn nicht neu, so doch wenig im Gebrauche, aber dem Inhalte nach in der theologischen Wissenschaft längst heimisch, ja selbst der Form nach tief in der Lehre der heil. Schrift und Tradition begründet, und ich hoffe gerade durch den Gebrauch dieses Wortes sowohl die ganze Lehre ins vollste Licht setzen, als auch durch seine feste und bestimmte Bedeutung die der übrigen Worte am leichtesten fixieren zu können.[1])

§ 1.
„*Natur.*“

Das Wort Natur hat, wie bekannt, viele Bedeutungen. Es ist das lateinische natura[2]) dasselbe mit dem griechischen *φύσις*, mit

[1]) In dieser Begriffsbestimmung ist P. Kleutgen vorangegangen und hat sie sorgfältig ausgeführt, aber mehr polemisch gehalten, und nicht gerade in der Richtung, wie ich sie zu meinem Zwecke brauchen kann. Theologie der Vorzeit II., Münster 1854, 6—9. *Über den Begriff des Übernatürlichen und der Übernatur gegenüber der Natur und dem Natürlichen handeln *C. v. Schäzler,* Natur und Übernatur, Mainz 1865; *Scheeben,* Handbuch der kath. Dogmatik II, 240 bis 248; *R. Garrigou-Lagrange O. Pr.,* De revelatione I, Romae 1918, 197 bis 217.

[2]) Die verschiedenen Stadien, welche die Bedeutung des Wortes natura durchläuft, faßt sehr schön in ähnlicher Weise der heil. Thomas zusammen an

dem es auch seine etymologische Entwicklung gemein hat. Denn wie natura von nasci, so kommt φύσις von φύειν, φύεσθαι. Beide bezeichnen eigentlich den Ursprung durch Zeugung und die Geburt; darum ferner das erzeugte Wesen und auf der anderen Seite das erzeugende Prinzip; und noch genauer eben das, was der Zeugende dem Gezeugten durch die Zeugung mitteilt, was der Zeugende gibt und das Gezeugte empfängt. Denn da durch die Zeugung vollkommen Ähnliches hervorgebracht wird (simile simile generat), ist dasselbe (specie vel numero) im Prinzip der Zeugung und im Gezeugten vorhanden.

Und so bedeutet φύσις die der Mitteilung fähige Wesens- und Lebensform, und, da jede Gattung nur innerhalb ihrer Grenzen zeugt, die die Gattung selbst bestimmende Wesens- und Lebensbestimmung, die Form (species) und so das spezifische Wesen einer Sache selbst. Da aber Zeugung nur bei lebenden Wesen stattfindet, und durch die Zeugung gerade das Leben mitgeteilt wird, behält das Wort Natur, auch wenn es das Wesen und die Substanz einer Sache bezeichnet, immer die Schattierung, daß es das Wesen und die Substanz nicht schlechthin, sondern mit Beziehung auf ihr Leben, ihre Tätigkeit, als *principium motus* bezeichnet, als Wurzel und Grundlage des ganzen Lebens; und daher bezeichnet es mehr eine aus der Wesenheit entspringende Beschaffenheit der Substanz, als die Wesenheit selbst. (Dieses halte man fest, da sich hierdurch große Schwierigkeiten lösen werden.) Hinwieder, da die Zeugung nicht bei allen, selbst lebenden Wesen stattfindet, namentlich bei den geistigen nicht, indem eine solche Mitteilung des Lebens (in creatis) nur in einem vorhandenen Stoff geschehen kann, der dasselbe aufnehmen muß,

---

mehreren Orten: z. B. quaest. disp. de unione Verbi incarnati art. 1.: „Dicendum quod ad evidentiam hujus quaestionis primo oportet considerare quid est natura. Sciendum est ergo quod verbum natura a nascendo sumitur: unde primo dicta est natura quasi nascitura ipsa nativitas viventium scilicet animalium et plantarum. Deinde tractum est nomen natura ad principium dictae nativitatis. Et quia nativitatis hujusmodi principium intrinsecum est, ulterius derivatum est nomen natura ad significandum interius principium motus . . . Et quia motus naturalis praecipue in generatione terminatur ad essentiam speciei, ulterius essentia speciei, quam significat diffinitio, natura vocatur. *Vgl. auch S. Th. I qu. 29 a. 2, S. Th. III qu. 2 a. 1, II Phys. lect. 1 u. 2.

bezeichnet natura und φύσις eigentlich nur das Wesen und die Gattung der aus dem belebten Stoffe und einem belebenden und bewegenden Prinzipe zusammengesetzten Dinge, die einer Zeugung fähig sind, nämlich der sinnlichen Welt in ihren lebendigen Gliedern. Natürlich bezeichnet das Wort vorzüglich und zunächst das Form, Bestimmung und Bewegung gebende Prinzip in denselben (die forma substantialis, d. h. die forma determinans principaliter essentiam substantiae compositae).

Nach einer gewissen Analogie wird es aber auch in dieser Bedeutung auf die rein materiellen Dinge ausgedehnt, insofern auch in ihnen sich ein vielfach bestimmbarer Stoff befindet, der durch einen der Zeugung analogen Akt von außen bestimmt, gestaltet und gebildet wird, und zwar in einer Weise, daß nicht nur seine äußere Gestalt modifiziert wird, sondern auch Grundkräfte auf- und untergehen, ähnlich wie bei der Mitteilung des Lebens in den lebenden Wesen.

Daher nun bezeichnet Natur als *Concretum* und Sammelwort zunächst die Gesamtheit aller im Stoffe lebenden Wesen, dann aber auch überhaupt die Gesamtheit und Ordnung aller materiellen Dinge, mit allen ihren Kräften und Verhältnissen, mit ihrer Bewegung und ihrem Leben, die Welt der materiellen Dinge, die dem Gegensatze des Zeugenden und Gezeugten, sowie dem des belebten oder einfach bestimmten Stoffes und der belebenden oder bestimmenden Form unterworfen sind: im Gegensatz zur rein geistigen Welt, in welcher wegen ihrer Einfachheit der Stoff und die daraus entstehenden Gegensätze fortfallen.

Nimmt man aber das Wort Natur etwas allgemeiner, nämlich so, daß es überhaupt das Wesen einer Sache und das Lebensprinzip, wie immer es sein möge, ausdrückt, dann läßt es sich auch auf die Geister und nicht nur auf die geschaffenen Geister, sondern auch sogar auf den unerschaffenen, schöpferischen Geist anwenden, und gewinnt so eine transzendentale Allgemeinheit. In dieser Ausdehnung wird es aber nicht mehr als Concretum und Sammelwort, sondern nur als Abstractum (und als universale quod inest multis) gebraucht. Ja so gebraucht man es gewöhnlich als geraden Gegensatz von dem eigentlichen Concretum, dem Suppositum, Subjekt, Einzelding, indem es gerade den spezifischen Cha-

rakter bezeichnet, den die Einzeldinge miteinander gemein haben, durch den sie eine bestimmte Stufe auf der Leiter der Wesen behaupten, und ihre bestimmte Rangordnung, Einflüsse und Beziehungen unter den übrigen Wesen besitzen.

Hier ist namentlich zu beachten, wie bei Augustinus in seinen Kontroversschriften das Wort natura in transzendentaler Allgemeinheit verschieden gebraucht wird. Diese Verschiedenheit war ihm durch die Verschiedenheit der Kontroverse gegeben, ohne daß er es sich hätte sehr angelegen sein lassen, auf analytischem Wege eine Vermittlung zu suchen. In allen Schriften gegen die Manichäer bedeutet ihm Natur das Wesen und die Substanz der geschaffenen Dinge, namentlich des Geistes, mit ihren wesentlichen Kräften, den eigentlichen terminus creationis im engeren Sinne; und so behauptet er, daß die Natur selbst durch das Böse nicht verunstaltet und vernichtet werden könne. Sobald aber die Pelagianer auftraten, wandte sich plötzlich die Szene, und natura erscheint jetzt plötzlich als id quod Deus instituit, als der Zustand des geschaffenen Wesens, den es ursprünglich aus der Hand seines Schöpfers empfangen, das Lebensprinzip und die Tendenz zum Guten, wie sie ursprünglich vom Schöpfer in die Kreatur gelegt worden, abgesehen davon, ob beide dem Wesen und der Substanz derselben eigentümlich oder etwas Übernatürliches waren. In solcher Weise aufgefaßt, kann die Natur selbst durch ein peccatum naturae zerstört und vernichtet werden, kann die in derselben enthaltene höhere übernatürliche Freiheit zu Grunde gehen und ihr Leben mit der Wurzel ausgerissen werden; was alles von dem gegen die Manichäer eingenommenen Standpunkte aus gegen die Pelagianer gar nicht festzuhalten war. Wir werden später hierauf zurückkommen.

§ 2.

„Natürlich."

Wie die Bedeutung des Wortes Natur sich in so mannigfachen Wendungen schmiegt, muß ihm selbstverständlich auch die Bedeutung von „Natürlich" folgen.

Im allgemeinen nennen wir „natürlich" das, was zur Natur gehört, aus derselben hervorgeht oder derselben ent-

spricht. Natürlich nennt man die Wesen selbst, welche zur Gesamtheit der sinnlichen Natur gehören: oder überhaupt auch alle geschaffenen Wesen, insofern sie zum Komplex der sogenannten natura naturata, d. h. der geschöpflichen Naturen gehören. Natürlich kann man nennen eine Wirkung, entweder insofern sie aus was immer für einer Natur in spontaner Weise entsteht, — oder insofern sie in jener Art geschieht, nach der man den modus operandi naturalis (vorzüglich in der sinnlichen Natur) von dem modus operandi voluntarius in den geistigen Wesen unterscheidet; — oder insofern die Wirkung durch die Kräfte einer gewissen niederen Natur oder eines Komplexes von Naturen ohne besonderen Einfluß einer höheren Natur entsteht (im Gegensatze zum Wunderbaren).

Natürlich kann man nennen Eigenschaften und Kräfte, insofern diese entweder aus der Natur als dem Wesen einer Sache entspringen (wenigstens nicht über deren Bereich hinaus liegen), — oder insofern sie der Wesenheit der Sache nicht entgegengesetzt und mit derselben vereinbar, also naturgemäß sind, — oder insofern sie durch die Natur, als die nativitas und den Ursprung der Sache, mit derselben vereinigt sind.

Natürlich kann heißen ein Gut, entweder insofern es von Geburt ursprünglich einem Wesen bestimmt ist — oder insofern es dasselbe durch seine natürlichen, eigenen Kräfte erreichen kann und muß — oder insofern es für dasselbe empfänglich ist, und namentlich, wenn es in demselben die höchste Vollendung erreicht, die es, zwar nicht durch eigene Kraft, sondern wie immer erreichen kann.

Natürlich endlich nennt man namentlich die Ordnung eines Wesens zu seinem Ziele und den Inbegriff alles dessen, was dazu gehört: die Ordnung zu einem Ziele, entweder insofern das Wesen aus sich der Erreichung desselben fähig ist und darnach strebt, oder insofern es für dasselbe durch höhere Einwirkung befähigt werden kann. Denn es gibt, wie wir sehen werden, ein doppeltes Ziel namentlich für den geschaffenen Geist, wie Gott auf doppelte Weise sein Ideal ist. Der geschaffene Geist nämlich kann dasselbe nachahmen entweder nach dem Maße der Kraft seiner eigenen Natur oder nach dem Maße der

Kraft der göttlichen Natur. Aber natürlich im engeren und gewöhnlichen Sinne nennt man die Ordnung auf das Ziel, das der Natur und dem Wesen des geschaffenen Geistes an sich entspricht, d. h. welches durch seine eigentümlichen Kräfte und deren eigentümliche Tätigkeit erworben und erreicht werden kann. Und diese natürliche Ordnung begreift in sich Etwas, was natürlich ist, insofern es zur Natur gehört als deren Bestandteil, ihre Prinzipien nämlich und ihre Kräfte; Etwas, was natürlich ist, indem es aus der Natur hervorgeht als Wirkung, ihre Tätigkeit, und Etwas, was natürlich ist, indem es der Natur entspricht, als proportionaler Gegenstand ihrer Kräfte und ihrer Tätigkeit: sodaß in der natürlichen Ordnung eines Wesens zu seinem Ziele zum großen Teile sich die Nüancen, welche in der Etymologie des Wortes liegen, verbinden und wiederholen.

§ 3.

„Übernatürlich."

Dem Natürlichen ist nun kontradiktorisch entgegengesetzt streng genommen nicht das Übernatürliche, sondern das Nichtnatürliche, d. h. das, was nicht zur Natur gehört, oder aus derselben hervorgeht oder derselben entspricht. Und dieses ist namentlich zu beachten, wenn man die Natur in ihrer allgemeinsten Fassung nimmt als die Wesenheit der Dinge überhaupt in Beziehung auf ihre Tätigkeit. Da betrachtet man die Natur als Abstraktum, die Wesenheit selbst, welche als solche alles das nicht in sich schließt, was sie doch in ihrem wirklichen Vorhandensein im Einzelwesen bestimmt und modifiziert, die Individualität. Alles, was so die Natur nur im Einzelwesen bestimmt, gehört nicht zur Natur, insofern diese mit dem Wesen zusammenfällt, ist also insofern nicht natürlich; ist aber natürlich, insofern es mit der Natur in der engsten Verbindung steht und nicht höher steht als diese selbst.

Übernatürlich aber kann man nur das nennen, was über der Natur ist, über sie hinausgeht, und höher steht, als sie selbst.

So kann man, wenn man Natur als die materielle Weltordnung faßt, übernatürlich nennen ein Wesen, das über diese Natur an Würde, Kraft und Tätigkeit erhaben ist, wie der Geist,

namentlich jene Geister, die nicht, wie der unsrige, von den Schranken des Stoffes eingeschlossen und dadurch in ihrer Tätigkeit gehemmt werden, welche auf der anderen Seite auch nicht sichtbar sind, wie die natürlichen Dinge.

Übernatürlich kann heißen eine Ursache, die nicht zum Bereiche der materiellen Natur gehört und darum nicht an die Gesetze des Stoffes gebunden ist: wie überhaupt die höher stehenden Geister, vorzüglich aber jene Ursache, die so über der ganzen Natur steht, daß die Grundlage, Entwicklung und die Gesetze der Tätigkeit der Natur von ihr gegeben, getragen und darum auch ganz beherrscht werden, nämlich Gott als Schöpfer und Regierer der Natur.

Übernatürlich kann man eine Wirkung nennen, die über die Kräfte der Natur erhaben ist und durch dieselben nicht erreicht werden kann: wie die Wesenssetzung oder die Schöpfung, welche die Vorbedingung aller Tätigkeit der geschaffenen Natur ist, und gewisse besondere Erscheinungen, wie die Auferweckung eines Toten, welche die Natur nicht setzen kann. Jedoch kann man auch die Wirkung übernatürlich nennen, wenn das Gewirkte an sich zwar durch Naturkräfte hervorgebracht werden könnte, aber in der Tat nicht von ihnen, sondern von einer übernatürlichen Ursache hervorgebracht worden ist (supernaturale per accidens).

Dieses, was von Ursache und Wirkung gesagt wurde, daß eine solche über die Natur hinausliegen könne, läßt sich nicht nur von der Natur als der Gesamtheit der materiellen Welt, den Menschen mit eingerechnet, sagen, sondern auch von der gesamten natura naturata, d. h. der Gesamtheit der geschaffenen Dinge, in denen das Sein nicht die Natur selbst, sondern etwas von Gott Empfangenes ist; sodaß man sagen könnte: eine Wirkung ist nicht schlechthin und absolut übernatürlich, wenn sie nicht notwendig, oder wenigstens faktisch von jener Ursache unmittelbar herrührt, die über allen anderen Ursachen steht; und wiederum die Ursache ist nicht schlechthin übernatürlich, so lange es noch eine andere gibt, die höher steht als sie, und der sie selbst unterworfen ist.

Fassen wir nun das Wort Natur fernerhin zwar in seiner allgemeinsten transzendentalen Ausdehnung, aber zugleich in seiner eigentümlichsten Nüance, als principium motus in re, als die in

der Wesenheit der Sache begründete Anlage und Tendenz eines Dinges inbezug auf seine Tätigkeit, beziehungsweise sein Leben und seine Bewegung nach seinem Ziele hin: dann ist übernatürlich als Sein alles, was in der Natur ist und dennoch über dieselbe hinaus geht: jede Eigenschaft, jede Fähigkeit, jede Anlage und Neigung, jede Tätigkeit und jedes Leben, jede Beziehung und jedes Anrecht, alles, was nicht zur Wesenheit der Sache gehört, oder sich auf dieselbe gründet; dagegen ist natürlich alles jenes, was die Sache vi naturae, d. h. nativitatis, διὰ τῆς φύσεως, kraft der Mitteilung ihrer Wesenheit hat oder haben könnte resp. sollte, was sie in re oder in spe erhält, quod res nata est esse et habere.

Natürlich ist hier alles, was die Wesenheit selbst als Bestandteil ausmacht; natürlich die aus demselben notwendig, wenngleich hier in geringerem, dort im höheren Grade entspringenden Kräfte; natürlich die angemessene Entwicklung und Tätigkeit derselben, wenn auch äußere Einflüsse zu derselben nötig sein sollten; natürlich die Beziehungen, die das Ding kraft seines Wesens zu den übrigen hat; natürlich die Bestimmung, die es notwendig erreichen muß, um nicht in der Harmonie des Universums einen Mißton hervorzurufen. Übernatürlich im Gegenteil sind dann jene Eigenschaften und Zierden, welche nicht das Wesen des Dinges ausmachen, sondern so erhaben sind, daß sie über das, was es natum est habere, hoch hinausliegen; übernatürlich jene Kräfte, die aus dem Wesen und der Substanz keineswegs hervorgehen können, da sie über deren Sphäre hinausreichen; übernatürlich jene Tätigkeit, die an Würde und Erhabenheit weit diejenige übertrifft, welche die natürlichen Kräfte hervorzubringen vermögen; übernatürlich jene Beziehungen zu den übrigen Wesen und Gott selbst, die das Wesen weit über die Sphäre und Ordnung, die es aus sich hatte, erheben, in eine höhere einführen und es in Verbindungen setzen, von denen es keine Ahnung hatte; übernatürlich endlich der Zweck und das Ziel (und bei vernünftigen Geschöpfen die Vollendung in der Seligkeit), das es erreichen soll, wenn dieses dergestalt ist, daß das Wesen aus sich weder durch seine eigene Würde noch seine vorbereitende Tätigkeit sich für dasselbe empfänglich und dessen würdig machen, noch durch seine eigene Kraft dazu gelangen kann.

Diese Dinge nun, die so übernatürlich sind in sich, in ihrem Sein, durch ihre Erhabenheit über die Natur, sind zugleich auch notwendig übernatürlich, wenigstens relativ übernatürlich als Wirkung, indem sie ja nicht durch die Natur, in der sie sich befinden, sondern nur durch eine höhere hervorgebracht werden können, und teilweise auch wieder übernatürlich als Ursache, indem die übernatürlichen Kräfte, welche in die Natur gelegt werden, auch wieder Wirkungen hervorbringen, welche die Kräfte der Natur selbst übersteigen.

Dieses ist das Übernatürliche, womit wir es eigentlich zu tun haben: nämlich diejenige Würde, diejenigen Eigenschaften, Kräfte, Tätigkeiten, Beziehungen in der Natur, welche über alles derartige, was zur Natur gehört, d. h. auf die Wesenheit und Substanz der Sache sich gründet und daraus fließt, so erhaben sind, daß sie einer höheren, eigentümlichen Ordnung angehören.

Aber so haben wir nur einen negativen Begriff. Und leider bleiben nicht wenige Theologen, welche sonst die Sache richtig und scharf ins Auge fassen, hier stehen und bemühen sich nicht, tiefer eingehend, diesen Begriff auch zu einem positiven zu erheben. Und doch gewinnt nur hierdurch ihre Auffassung eine feste und entschiedene Grundlage.

Das, was über einer Natur ist und so für die eine übernatürlich ist, ist es nicht für die andere an sich höher stehende Natur; denn aus einem höher stehenden Wesen folgt auch als ihm natürlich eine höhere Begabtheit, höhere Kräfte und erhabenere Beziehungen. Und so ist einem Wesen das natürlich, was dem anderen übernatürlich ist. So ist es für den Menschen übernatürlich, daß er seinem ganzen Wesen nach unsterblich sei, weil ein Bestandteil seines Wesens, der stoffliche Leib, an sich immer der Auflösung entgegengeht. Dagegen ist es für den Engel, den reinen Geist, dessen ganze Wesenheit höher steht, natürlich, daß er seinem ganzen Wesen nach unsterblich sei, weil in ihm sich nicht der Gegensatz des Stoffes zum Lebensprinzip findet. So ist es für jeden geschaffenen Geist übernatürlich, daß er Gott in seiner Wesenheit schaue, wie er ist, von Angesicht zu Angesicht, unmittelbar in sich und ohne Spiegel, weil die endliche Natur an sich die Sonne der Unendlichkeit nur in schwachen, gebrochenen Strahlen

in sich aufnehmen kann. Aber Gott selbst ist diese Anschauung seines Wesens natürlich, weil er sich selbst ganz in der innigsten Weise gegenwärtig ist. So erhellt, daß das Gute oder die Vollkommenheit, welche für eine niedere Natur übernatürlich ist, eben die ist, welche einer höheren Natur natürlich ist, und es besteht demnach positiv der Begriff des übernatürlich Guten darin, daß es ein Gut ist, welches an sich nur einer höheren Natur zukommt und der niederen nur dadurch zuteil wird, daß sie gewissermaßen über ihre eigene Würde und Kraft zu der über ihr stehenden Natur erhoben wird.

§ 4.

„*Übernatur.*“

Jetzt sind wir auf dem Punkte angekommen, wo wir auch das letzte der oben angeführten Worte und in ihm den letzten Vorbegriff unserer Darlegung erläutern können. Eine solche Erhebung und Verbindung einer niederen Natur mit der höheren könnte vielleicht in einzelnen Beziehungen geschehen. So könnte z. B. es wohl geschehen, daß Gott dem Menschen die Unsterblichkeit der Engel verliehen hätte, ohne daß ihm zugleich die Freiheit von ungezügelten sinnlichen Begierden geschenkt worden wäre oder umgekehrt. Dann wäre die Erhebung der niederen Natur nur eine teilweise, das übernatürlich Gute wäre mehr ein bloßer, fremder Schmuck der niederen Natur, ohne ihr eine ganz neue Würde und Erhabenheit zu verleihen, infolge deren dieser Schmuck ihr gleichsam eigen würde, und sie auch in die Rangordnung der höheren Natur, welcher jener Schmuck an sich gehört, eintreten dürfte. So konnte auch, wenigstens ist es in abstrahierender Weise denkbar, Gott dem geschaffenen Geiste den übernatürlichen Glauben verleihen und hierdurch ihn einigermaßen an der Erkenntnis teilnehmen lassen, die ihm allein eigentümlich, die ihrer Natur nach unfehlbar ist und die tiefsten Geheimnisse der Gottheit aufschließt, ohne jedoch damit den ganzen Geist zu sich so zu erheben, daß er ihm den ganzen Reichtum seines göttlichen Lebens mitteilte. Der Geist erhielte dann eine der göttlichen Natur eigentümliche Gabe, ohne daß er, Gott gleichsam ebenbürtig gemacht, eben wegen seines erhöhten Ranges und seiner erhabeneren Stellung,

neben dieser einen Gabe auch alle anderen erhielte, welche der Gottheit auf eine mitteilbare Weise eigentümlich sind; er würde der göttlichen Natur nicht so teilhaftig, daß er in jeder Beziehung in seinem Sein, seinen Kräften, seiner Tätigkeit, seinem Ziele, seinen Beziehungen in eine höhere Sphäre einträte, und daß alle diese Verhältnisse nicht die einem kreatürlichen Geiste von seiner Wesenheit aus gebührenden, innewohnenden und also die ihm natürlichen seien, sondern mehr göttliche, die nur der göttlichen Natur aus sich zukommen und darum an sich Gott natürlich sind.

Wenn aber die untere Natur überhaupt in allen jenen Beziehungen auf die Stufe einer höheren Natur erhoben wird, und namentlich, wenn diese Erhebung die Natur so tief erfaßt und so mächtig in ihr innerstes Sein und Wesen hineingreift, wie es geschehen kann, wenn die Gottheit, das reinste Licht und das stärkste Feuer, ihr Geschöpf ganz mit ihrer Kraft durchdringen will, um es ganz zu durchleuchten, zu durchglühen, es ganz in ihre Herrlichkeit zu verklären, es dem Vater der Geister ähnlich zu machen und ihm die Fülle seines göttlichen Lebens mitzuteilen; wenn, sage ich, das ganze Sein des Geistes in seinem tiefsten Grunde und in allen seinen Verzweigungen bis zum Gipfel hin ein anderes wird, nicht durch Zerstörung, sondern durch Erhebung und Verklärung: dann kann man sagen, daß zu der niederen Natur eine gleichsam neue, höhere Natur hinzugetreten sei, nämlich durch die Mitteilung des Wesens, dem diese Natur an sich eigen ist.

Dieses also nenne ich Übernatur, nämlich jene zu der Natur eines niederen Wesens hinzutretende Beschaffenheit und Verklärung, welche dasselbe in seiner ganzen Tiefe und Ausdehnung ergreift und dasselbe ganz (soviel dies zulässig ist) auf die Stufe einer höheren Natur emporhebt. Man bemerke wohl, daß man auch die über der niederen stehende Natur des höheren Wesens als solche Übernatur nennen könnte; aber hier nehmen wir Übernatur und Natur als zwei Gegensätze in demselben Wesen, das gewissermaßen zwei Naturen hat: eine erste, nämlich den kraft seiner eigenen Wesenheit ihm eigentümlichen Lebensgrund mit seinem Kreise, und eine zweite, nämlich den über dem eigenen stehenden Lebensgrund mit seinem Kreise, welcher nicht

auf das Wesen der eigenen Natur sich gründet, sondern von der Natur eines höheren Wesens so mitgeteilt ist, daß dadurch die niedere Natur über sich selbst erhoben und der höheren teilhaft wird.

Um aber vollständig zu verstehen, warum ich nicht bei dem Ausdrucke des „Übernatürlichen" stehen bleibe, bemerke ich, daß die Bezeichnungsweise des Wortes Natur in metaphysischem Sinne eine doppelte sein kann. Wie nämlich die Bezeichnungsweise von Wesenheit eine doppelte ist, von denen man eine Zeitlang die eine die eigentlich metaphysische, die andere die physische nannte, indem nach jener die Wesenheit gewissermaßen der Grundbegriff alles dessen ist, was zum Wesen gehört, aus dem alles Übrige wie aus seiner Quelle hervorgeht, und nach dieser die Wesenheit der Inbegriff alles dessen ist, was wirklich zur inneren Bestimmtheit des Dinges gehört: so kann auch das Wort Natur entweder den Inbegriff alles dessen, was zur Lebensentwicklung und Bewegung eines Wesens gehört, also die einzelnen Kräfte, die Tätigkeit, die Tendenz nach dem angemessenen Ziele usw., oder gerade das bezeichnen, was zu diesem allen die Grundlage bildet, die Grundkraft gewissermaßen und die Grundrichtung auf ein Ziel, aus der alle übrigen einzelnen Kräfte in ihrem Kreise, alle Tendenzen, alle Tätigkeiten, alle Verhältnisse zum Ziele und zu allen mit jenen Tätigkeiten in Berührung kommenden Gegenständen wie aus einer Wurzel hervorgehen.

In diesem engeren und zugleich eigentlichen Sinne müssen wir das Wort fassen, wenn wir in der niederen Natur nicht nur eine einfache Sammlung von übernatürlichen Eigenschaften und Tätigkeiten annehmen, sondern in diesen übernatürlichen Erscheinungen ein einheitliches, harmonisches Leben erkennen wollen; so daß, wie die Vernünftigkeit (intellectualitas) die Grundlage und der Mittelpunkt des ganzen geistigen natürlichen Lebens ist, auf die sich alle Lebenskräfte und Tätigkeiten gründen, wir so auch im Übernatürlichen Etwas finden, das wir im engeren Sinne Übernatur nennen können, nach dem sich die einzelnen übernatürlichen Kräfte, deren Tätigkeiten und Ziel bestimmen.[1])

[1]) Gleichwohl wird, wie wir später sehen werden, in der übernatürlichen Ordnung das Ziel nicht so sehr, wie in der natürlichen, von der Natur oder

§ 5.

Vergleich und weitere Analyse der genannten Worte und Begriffe.

Hierdurch kommen wir dann dazu, auch die übrigen drei hieher gehörigen Begriffe, namentlich den des Übernatürlichen, noch weit besser zu bestimmen und ihnen eine festere Grundlage zu geben. Wir können nämlich jetzt das Übernatürliche[1]) ähnlich bezeichnen und begrenzen durch die Übernatur, wie das Natürliche durch die Natur, indem wir sagen: daß, wie das Natürliche dasjenige ist, was zur Natur gehört, aus ihr hervorgeht oder ihr entspricht, so ist das Übernatürliche das, was zu der Übernatur gehört, aus ihr hervorgeht und ihr entspricht. Wir werden seinerzeit sehen, von welcher Bedeutung diese Bestimmung sein wird, um klare und gründliche Begriffe von der übernatürlichen Ordnung der Gnade sich herauszubilden. Für jetzt bemerke ich nur, daß allein auf diese Weise das Wort „übernatürlich" seine feste und bestimmte, keiner Zweideutigkeit ausgesetzte Bedeutung erhält, während fast alle anderen Bestimmungen seiner Bedeutung, welche nicht unmittelbar mit dieser zusammenhängen, dieselbe nicht allseitig begrenzen und fixieren, wie es doch namentlich heutzutage, wo in diesem Punkte alle Begriffe so verwirrt sind, unumgänglich notwendig ist.

Versuchen wir die beiden Ausdrücke „Übernatur" und „übernatürlich" noch etwas mehr zu erläutern, namentlich in ihrem Gegensatze zur Natur und zum Natürlichen.

Der Ausdruck „Übernatur" ist an sich nicht so fremd, als er auf den ersten Blick erscheinen möchte. Sagen wir doch oft, die und die Gewohnheit ist diesem Menschen zur anderen Natur geworden, indem derselbe zu einer gewissen Sache eine so tief gewurzelte und entschiedene Neigung und Fähigkeit annimmt, wie sie nur von der Natur zu kommen pflegt, ohne daß sie jedoch wirklich davon stammt. Dies dient sehr gut zur Er-

---

Quasi-Natur bestimmt, indem hier für das notwendig zu erreichende Ziel die Natur schon gegeben ist, während dort für das aus Gnade zu erreichende Ziel die Natur gerade durch die Übernatur zu befähigen ist.

[1]) Wir sprechen hier von dem Übernatürlichen im engeren Sinne, insofern es sich zunächst auf das übernatürliche Leben im Menschen bezieht.

klärung und Rechtfertigung des Ausdruckes, könnte aber zugleich zu einem Mißverständnisse führen. Es dient zur Erklärung; denn dieses ist das Wichtigste bei jener Erhöhung der Natur, die ich Übernatur nannte, daß sie der Natur neue Fähigkeiten und Kräfte und damit eine neue feste Richtung und Bewegung in einer höheren Sphäre mitteilt. Es dient zur Rechtfertigung; denn daraus erkennt man, daß die Übernatur nicht, wie ich voraussehe, daß man mir vorwerfen wird, eine neue Substanz in der natürlichen oder gar die göttliche selbst sei, die sich substanziell mit der Natur verbinde, wie dies auch bei obigem Beispiele nicht der Fall ist. Die Natur bedeutet formell nicht die Substanz der Sache als solche, wie ich oben gesagt habe, und streng genommen auch nicht das Wesen als solches, sondern Natur bedeutet das Wesen eigentlich nur insofern, als dieses durch seine eigentümliche Beschaffenheit ein bestimmter Lebensgrund, Prinzip eines Lebens und einer Bewegung nach seinem Ziele hin und in seiner Sphäre ist. Natur ist die aus dem Wesen entspringende Lebenskraft und Neigung zur Tätigkeit und zur Bewegung. So sagen wir auch, daß jemand sich Etwas zur anderen Natur mache, wenn er sich gewissermaßen mit seinem ganzen Wesen und allen seinen Kräften dazu hinneigt, oder dasselbe ihm so zur Gewohnheit wird, wie die natürliche Tätigkeit selbst. In dieser Weise ist Übernatur die von einem höheren Wesen mitgeteilte Lebenskraft und Neigung nach einem bestimmten Ziele hin, welche über die natürliche Lebenskraft und Strebsamkeit hinausgeht, aber eben deshalb, weil sie kein neues Wesen und keine Substanz mitteilt, an die natürliche Lebenskraft und Strebsamkeit anknüpfen und sie zur Grundlage nehmen muß. Und gerade deshalb, weil die neue Lebenskraft nicht so hinzutritt, daß sie neben der anderen bestehe, sondern eben von dieser bedingt, in ihr aufgenommen wird, und dieselbe nur in eine höhere Sphäre ihrer Tätigkeit erhebt, verschwindet auch ein anderer Einwurf, als würde durch das Hinzutreten einer neuen Kraft die Wesenheit geändert.

Aus sich und zum Teil wegen des zuletzt Gesagten könnte jenes Beispiel auch leicht zu einem Mißverständnisse führen. Denn da man sich durch Gewohnheit eine solche feste Neigung erwerben kann, und auch durch die Übernatur keine Grundkräfte

in die Seele neu hineingelegt werden, könnte man glauben, auch die Übernatur sei nur insofern eine neue Natur, als sie den vorhandenen Lebenskräften eine feste Richtung auf etwas Höheres gäbe, oder dieselben etwa nur in ihrer Sphäre zu steigern und der Natur des höheren Wesens, z. B. Gottes, nur insofern nahe zu bringen hätte, als die niedere Natur nach ihrer Weise die höhere nachahmen und ihr ähnlich werden soll. Wenn z. B. der Mensch mit seinen natürlichen Kräften Gott erkennt und liebt, und nach seiner Weise heilig und vollkommen zu werden sucht, wie Gott heilig und vollkommen ist; wenn er dem Gesetze und den Regeln seiner Vernunft folgt, die ein Spiegel der ewigen gesetzgebenden Vernunft ist, sodann Gott standhaft nachahmt und am Ende durch die vollständige Entwicklung der natürlichen Kräfte der Erkenntnis und Liebe Gottes ihm ähnlich wird: dann könnte man glauben, hätte man dem Begriffe der Übernatur genuggetan. Aber im Grunde hat man dann diese erhabene Idee, wie sie uns die Offenbarung an die Hand gibt und auch eine gesunde Philosophie anerkennt, nicht erklärt, sondern auf eine ganz wässerige Weise (s. v. v.) zerklärt.[1])

Mag man immerhin einen solchen Zustand übernatürlich nennen, Übernatur wird man ihn jedenfalls nicht nennen können. Übernatürlich kann man ihn nennen in vielen Beziehungen, die aber fast alle nicht auf kirchlichem, sondern häretischem oder wenigstens unkirchlichem Boden entstanden sind. Übernatürlich kann man das auf Gott gerichtete Leben der höheren natürlichen Kräfte des Menschen nennen mit den Rationalisten, insofern es

[1]) Ein interessantes Beispiel einer solchen Auffassung findet man in der Dogmatik des sel. Stadenmaier am Schlusse der Schöpfungslehre (Christliche Dogmatik III, Freiburg 1848, 482 ff.), wo er davon handelt, wie nach den Lehren der heiligen Schrift und der Väter die Vollendung des Menschen eine Vergöttlichung desselben sei. Diese ist ihm die volle Entwicklung der natürlichen Kräfte der Erkenntnis und Liebe, durch welche der Mensch Gott ähnlich und so göttlich wird. Er hatte es in der guten Absicht getan, um von jener Lehre den Vorwurf des Pantheismus abzuwenden und in dieser Beziehung ist seine Erklärung sehr verdienstlich; aber indem sie eben keine Mitte anerkennen will zwischen pantheistischer Verschmelzung und bloß moralischer Einheit des Geistes mit Gott vermittelst der Entwicklung der natürlichen Kräfte, erhält sie selbst eine rationalistische Färbung.

weder aus der Natur als der materiellen und sinnlichen Welt entspringt, noch auf dieselbe sich bezieht, vielmehr über dieselbe hinausgeht; — insofern es ferner durch die absolut übernatürliche (d. h. die über allen anderen Ursachen stehende) Ursache, aber in und durch die Erschaffung der Natur grundgelegt, auch allenfalls durch die beständige Einwirkung dieser Ursache sein ursprünglicher Keim entwickelt und erhalten wird; — insofern endlich dieses Leben auf ein übernatürliches Ziel (d. h. die Natur, welche über allen anderen Naturen steht) gerichtet ist, und der Mensch durch dasselbe gerade dieser höchsten Natur einigermaßen durch ihre Erkenntnis und Liebe ähnlich wird. Übernatürlich kann es der Jansenist nennen, weil es über die Fähigkeit und das Verdienst, nicht zwar der reinen, unschuldigen Natur, wie sie aus Gottes Hand hervorgegangen ist, wohl aber der durch des Menschen Schuld verdorbenen und zerrütteten Natur hinausgeht, als wenn in dieser die Entwicklung aller natürlichen Kräfte zum Guten absolut gehemmt wäre, und so nur durch einen außerordentlichen, über die Kraft der gefallenen Natur hinausgehenden Beistand Gottes frei gegeben und fortgeführt werden könnte. Oder es behaupten gar einige katholische Theologen unbegreiflicherweise, die übernatürliche Gerechtigkeit sei deshalb übernatürlich und nicht natürlich, weil sie mit der Natur noch nicht gegeben sei, sondern erst durch freie Willensbestimmung verwirklicht werden müßte.

Das alles jedoch heißt nicht übernatürlich in dem Sinne, welchen unser Gegenstand verlangt, und den die Kirche dabei festhält. Hier ist übernatürlich in der niederen Natur jenes Gute, das nicht mit ihr und durch sie von der schöpferischen Natur gegeben ist, und daher jene nicht nur secundum modum ipsi proprium mit der höheren Natur in Verbindung setzt und derselben ähnlich macht. Übernatürlich ist hier das außerhalb und unabhängig von der Schöpfung von der höheren Natur der niederen mitgeteilte Gute, wodurch diese jener ähnlich wird, nicht secundum modum *suum,* sed secundum modum *ejus,* nicht nach dem Maße ihrer eigenen Kraft, sondern nach dem Maße der Kraft, das die höhere Natur entfalten will und kann, um der niederen auch das zu geben, was sie aus sich nicht hat und nicht erreichen kann.

Aus dem oben angeführten Beispiele darf man also nur dieses nehmen, es sei denkbar, daß den natürlichen Kräften, ohne sie zu vernichten, eine neue und zwar so feste Richtung gegeben werden könne, als wäre es eine neue Natur. Das Beispiel ist eben gar zu mangelhaft,[1]) und die Anwendung geschieht nicht a pari, sondern a minori ad majus. Wenn man da schon sagen kann, der Mensch habe eine zweite Natur angenommen, wo er den vorhandenen Kräften nur eine besondere Richtung gegeben hat, die der steten Hinneigung und dem Streben der Natur ähnlich ist, um wieviel mehr können wir mit vollerem Rechte und im volleren Sinne jenen Ausdruck da gebrauchen, wo nicht nur eine Richtung der vorhandenen Kräfte, sondern eine Eingießung neuer höherer Kräfte gegeben wird, die den ganzen Organismus der Natur in eine höhere Sphäre erheben und zu einem ganz neuen Wirken fähig machen. Und umgekehrt, um dem vollen Sinne des Ausdruckes zu genügen, daß die Natur zu einer höheren erhoben, und gewissermaßen in eine zweite höhere eingegangen sei, müssen wir sagen: es haben nicht nur die vorhandenen Kräfte eine bestimmte Entwicklung und Gestaltung ihrer Tätigkeit angenommen, die auf das Höhere gerichtet ist, sondern sie erhalten, von neuer höherer, von außen und von oben herabkommender Kraft erfüllt, für ihre Tätigkeit eine neue Sphäre; es werde die niedere Natur einer höheren nicht nur insofern ähnlich, als sie dieselbe nach dem Maße der ihr innewohnenden Kraft nachahmen kann, sondern sie werde, eben durch die der höheren innewohnende und ihr selbst nur

[1]) Schlagender ist das Beispiel, das die heiligen Väter inbezug auf die Annahme einer neuen Natur von anderen materiellen Naturen auf die menschliche und geistige übertragen. So gebraucht Irenäus das Beispiel eines Baumes, dem das Reis einer edlern Art oder auch sogar einer anderen Gattung eingepfropft wird, durch das er nicht mehr nach seiner Art und Natur, sondern nach der Art und Natur des Baumes, von dem das Reis genommen war, vegetiert und Blüten und Früchte treibt. Andere heilige Väter bringen das Beispiel des Metalls, das, ins Feuer gelegt, nicht sein eigenes Wesen verliert, wohl aber die Glut und die Eigenschaften des Feuers annimmt, so daß es leuchtet und brennt, als wenn es Feuer wäre. So erhält auch die Seele durch die Einwirkung der göttlichen Natur eine Beschaffenheit, durch die sie zu einem mehr göttlichen als menschlichen und kreatürlichen Leben erblüht, göttliches Licht und göttliche Wärme in sich aufnimmt und so gleichsam eine neue zweite Natur nach Art der göttlichen annimmt.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

akzidentell mitgeteilte Kraft so hoch erhoben, daß sie, der höheren gewissermaßen ebenbürtig, nicht bloß den Umriß und den Schatten ihrer Ähnlichkeit, sondern ihr ganzes volles und lichtes Bild in sich aufnehmen könne.

Hier berühren wir gerade einen Punkt, der von der größten Wichtigkeit ist, indem sich um ihn die größten Schwierigkeiten sowohl in Hinsicht der Auffassung dieser Lehre, als auch des Nachweises derselben in der Schrift und Tradition konzentrieren.

Wir sagten eben, es könne auch die Natur, ebenso wie die Übernatur, mit jener höheren Natur, mit welcher wir durch die letztere in Verbindung treten und der wir ähnlich werden, schon in Verbindung stehen und ihr ähnlich sein. Und ich füge hinzu, daß sie, um auf übernatürliche Weise ihr verbunden und ähnlich werden zu können, derselben schon auf natürliche Weise durch ihr Wesen ähnlich sein muß. Denn die Übernatur ist keine Wesenssetzung und auch keine Wesensänderung; — das Wesen der Natur bleibt, es wird nur erhoben und verklärt. Deshalb muß es an sich für diese Erhebung und Verklärung empfänglich sein; und namentlich müssen, wie oben gesagt wurde, schon Grundkräfte vorhanden sein, welche die Grundlage der neuen Kräfte bilden sollen. So kann kein Stein, nicht einmal ein Tier zur übernatürlichen Erkenntnis Gottes erhoben werden, weil diese Dinge überhaupt keiner intellektuellen, also auch über keiner natürlichen Erkenntnis fähig sind. Ein Wesen, das übernatürliche Erkenntnis erhalten soll, muß an sich schon der Erkenntnis fähig sein, darum an sich schon eine aus seinem Wesen fließende, intellektuelle Erkenntniskraft besitzen, welche nur durch das höhere, hinzukommende Licht gehoben und in eine neue Sphäre eingeführt wird.

Die zu erhebende Natur muß also schon mit der, zu welcher sie erhoben werden soll, an sich Verwandtschaft und Ähnlichkeit haben, um jener höheren Verwandtschaft fähig zu sein, welch dieselbe der höheren Natur, so viel es geht, auf ebenbürtige Weise verwandt und vollkommen ähnlich machen soll.

So sind also auch die beiden Ordnungen von Natur und Übernatur verwandt und ähnlich.

Und hierin liegt der Grund, weshalb die Übernatur nicht gegen die Natur (also unnatürlich), sondern vollkommen mit

der Natur übereinstimmend ist, und auch natürlich genannt werden kann, insofern sie mit der Natur übereinstimmt und nicht unnatürlich ist. Überdies kann sie natürlich genannt werden, insofern sie die Natur vervollkommnet und zu ihrer höchsten Vollendung führt, nicht zwar innerhalb der eigenen Sphäre der Natur, sondern eben dadurch, daß sie die Natur über ihre Sphäre hinausrückt und so einer Vollendung entgegenführt, für welche dieselbe zwar fähig ist, aber an sich keine Kraft und Anlage besitzt. Mit einem Worte: das Übernatürliche kann man insofern natürlich nennen, als es nicht unnatürlich ist. Und es ist nicht unnatürlich, erstens weil die Natur zwar nicht aus sich darnach strebt, aber fähig ist, es durch den Einfluß und die Einwirkung einer anderen höheren Natur zu erreichen (potentia obedientialis, die unter der Leitung eines andern Höheren, dem man sich gehorsam hingibt, zu ihrer Verwirklichung gelangt).[1]) Es ist nicht unnatürlich ferner, weil dasselbe nichts Böses, sondern etwas Gutes für die Natur ist, ein Gut, das sie zwar nicht mit Fug als ihr gebührend verlangen darf, aber doch gewiß als eine willkommene Gabe, wenn es gegeben wird, mit Liebe, Freude und Dank annehmen wird. Obwohl also beide Ordnungen nicht so zusammenhängen, daß die niedere zugleich die höhere einschließt, stehen sie doch so in Verbindung, daß die höhere die niedere einschließt und als ihre Grundlage und Vorbedingung voraussetzt.

Jene Verwandtschaft und Ähnlichkeit und jener Zusammenhang von Natur und Übernatur bringt es aber auch zugleich mit sich, daß ein Auge, das weniger geübt ist, oder die Sache nicht im rechten Lichte und vom rechten Standpunkte aus betrachtet, trotz seiner Schärfe und seines Tiefblicks dieselben nicht gut auseinander halten kann, namentlich wenn man ins Ein-

[1]) *Der heil. Thomas handelt über die potentia obedientialis S. Th. I qu. 115 a. 2 ad 4 m; 2 II qu. 2 a. 3; III qu. 1 a. 3 ad 3 m; III. qu. 11 a. 1; Compend. theol. c. 104; De veritate qu. 29 a. 3 ad 3 m; De virtutibus in communi qu. 1 a. 10 ad 13 m usw. *Scheeben,* Dogmatik II, 402 ff. *A. Kranich,* Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des heil. Augustin und des heil. Thomas v. Aquin, Mainz 1882. *A. v. Schmid,* Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, Freiburg 1900, 196 ff. *H. Ligeard,* La Théologie Scolastique et la Transcendance du Surnaturel, Paris 1898 (derselbe benutzt mehrmals Scheebens Dogmatik).

zelne eingeht. Und gerade die Schwierigkeit dieses Unterschiedes im Einzelnen ist es, welche die vollständige Entwicklung und Durchbildung dieser Lehre so lange aufhielt, und ihren Gegnern, namentlich den Jansenisten, einen so weiten Spielraum darbot. So lange man beim allgemeinen bleibt, ist es einer etwas geübten Logik noch leicht, alle durch Verwirrung und Verwechslung der Grundbegriffe veranlaßten Schwierigkeiten, namentlich durch scharfe Analyse der vielseitigen Bedeutung der Wörter „Natur, natürlich usw.", entgegenzutreten. In dieser Weise läßt sich auch die Schwierigkeit im allgemeinen noch ziemlich leicht lösen, welche die Übernatur, weil sie in die natürlichen Kräfte hineingelegt ist, als eine Steigerung derselben auffaßt, oder als einen habitus, Zustand, durch welche die natürliche Kraft bloß entwickelt und in ihrer eigenen Tätigkeit unterstützt wird, wie dieses die sogenannten virtutes acquisitae sind (so nannten die älteren Theologen die moralischen, natürlichen, mit Anstrengung der natürlichen Kräfte erworbenen Tugenden). Daß dies unzulässig sei, haben wir oben bemerkt. Der Grund dafür liegt näher darin, daß eine einfache Steigerung der Kraft dieselbe in der Sphäre beläßt, in welcher sie sich befindet und sie nur insofern erhebt, als sie leichter alle ihrer Tätigkeit entgegentretenden Schwierigkeiten besiegen kann, und so mit größerer Leichtigkeit, Sicherheit und Entschiedenheit ihr eigenes Gebiet beherrscht. Dieses ist bei den moralischen Tugenden der Fall, bei welchen durch wiederholte Anstrengung die uns innewohnende Kraft so gestählt wird, daß sie die ihr entsprechenden Akte mit größerer Leichtigkeit und Sicherheit verrichtet. Aber durch eine solche Steigerung wird die Kraft nicht in den Stand gesetzt, auch Akte einer höheren Art, die sie früher gar nicht setzen konnte, zu verrichten. — Übrigens kann man Steigerung der Kraft nicht bloß ihre einfache Verstärkung, sondern auch jede Erhebung derselben in eine höhere Sphäre nennen; in diesem Falle wäre der Ausdruck zweideutig, und ist vielleicht gerade derjenige, welcher am leichtestes Verwirrung in diesen ohnehin sehr delikaten Punkt hineinbringt.

Eine ähnliche Zweideutigkeit liegt in dem Worte Fähigkeit, Anlage, und überhaupt in den Ausdrücken der Potenzialität. Denn es gibt eine doppelte Potenzialität: ad fieri et ad facere,

qu*ae* fit et qu*a* fit, quae ag*itur*, et quae *agit*, wie bei Aristoteles die *δύναμις, ἧ ἐστι πάντα φύειν* und die *δύναμις, ἧ ἐστι πάντα γίγνεσθαι*, wie im Deutschen ein doppeltes mögen oder vermögen, das Sein zu erhalten oder zu geben, seiend zu werden oder sein zu lassen. Und so haben wir auch für das Übernatürliche Fähigkeit, Anlage in uns, aber nicht, wie für das Natürliche; für dieses haben wir in der Natur die tätige Fähigkeit und Anlage, um es aus uns zu bewirken, für jenes aber haben wir diese nicht; sondern für die übernatürlichen Kräfte haben wir nur die Anlage und Fähigkeit (und zwar ohne Anspruch auf Erfüllung), dieselben zu erhalten, und für die übernatürliche Tätigkeit nur die Fähigkeit, dieselbe durch die von oben zu erhaltenden Kräfte zu verrichten.

Was nun aber die Regel angeht, nach welcher das, was zur Natur oder zur Übernatur gehört, zu bestimmen ist, so ist die allgemeine diese, daß man sehe, was die Natur kraft ihrer Wesenheit für Kräfte habe und haben müsse, wie weit sich diese erstrecken, und welches Ziel diesen vorgesteckt werden müsse, damit sie zu ihrer angemessenen Entwicklung gelange und ihre Ruhe und Vollendung erreiche. Denn nur das kommt einer Sache zu, was sie durch das ihr eigentümliche Gute erreichen, nicht das, was ihr irgendwie erst möglich gemacht werden kann. Alles, was der Natur als Anregungsmittel, Material und Objekt der Tätigkeit ihrer Kräfte gegeben werden muß, fällt mit in ihren Kreis, und darauf kann sie nach dem Grade seiner Notwendigkeit auch mehr oder minder Anspruch machen. Auch die Ähnlichkeit, die Verwandtschaft und die Verbindung, welche sie durch ihr Wesen, ihre Kräfte, ihre Tätigkeit mit einer höheren Natur hat, ist eine natürliche.

Alles, was über das oben Aufgezählte hinausliegt: also jene Kräfte, die nicht aus dem Wesen fließen, und wiederum alles, was durch die aus der Wesenheit fließenden Kräfte ohne eine Erhöhung derselben nicht erreicht werden kann, ist übernatürlich und zählt, wenn es zu einem einheitlichen Leben und Organismus gehört, zur Übernatur. Folglich ist die Verbindung, die Ähnlichkeit und der Zusammenhang mit einer höheren Natur übernatürlich, welche nicht secundum modum et mensuram naturae inferioris, sondern secundum modum et mensuram naturae superioris

sind, insofern, bemerke ich immer, als diese eine Mitteilung des ihr vor anderen Naturen eigentümlichen an jene zuläßt.

Die Regel ist im allgemeinen leicht aufgestellt, aber nicht so leicht auch im einzelnen anzuwenden. Freilich kann man auch da immer sagen: Es gibt eine natürliche und eine übernatürliche Erkenntnis Gottes, eine natürliche und übernatürliche Liebe Gottes und Gerechtigkeit, eine natürliche und übernatürliche Seligkeit, und es ist gewiß und über allem Zweifel erhaben, daß es eine solche gibt und daß gerade die Seligkeit, welche wir erlangen sollen, und die Erkenntnis, Liebe und Gerechtigkeit, durch welche wir sie erlangen sollen, keine natürliche, sondern eine übernatürliche ist. Aber warum die eine Seligkeit, die eine Erkenntnis und Liebe natürlich, die andere übernatürlich sei, und worin sie sich im einzelnen unterscheiden, und zwar so unterscheiden, daß die eine durch die Kräfte der Natur erreicht werden kann, die andere nicht, — das nachzuweisen ist nicht so leicht und eine sehr schwierige Sache, die einesteils alle Anstrengung in Anspruch nimmt, um in die Tiefen des höheren Seelenlebens einzudringen, anderenteils aber auch das zu scharfe Seziermesser scheut, weshalb auch der Schriftsteller, welcher sich am ausführlichsten und mit dem größten Scharfsinn über diesen Gegenstand verbreitet hat, am Ende seiner Untersuchung sagte: nolo ulterius stringere, ne sanguinem emungam.[1]) Die gewöhnliche Erklärung, die man calamo currente in den Kursen der Theologie den Jansenisten gegenüber zu geben pflegte, übernatürlich sei der Akt, der mit Hilfe der übernatürlichen Gnade hervorgebracht werde und als Verdienst im Verhältnis stehe zu dem übernatürlichen ewigen Leben, ist zwar an sich wahr, aber befriedigt nicht vollständig die Wissenschaft.

[1]) Dieser ist Joannes Martinez de Ripalda S. J. in seinem früher so berühmten und jetzt fast unbekannten und seltenen Werke „De ente supernaturali", welches sich durch unermeßliche Erudition, Klarheit, Bündigkeit, Konsequenz und Reichhaltigkeit auszeichnet. Und alle diese guten Eigenschaften muß man selbst in jenen Punkten loben, wo er die Lehre nicht mit jener Tiefe und Einfalt erfaßt, wie namentlich Suarez, vorzüglich in dem zweiten, sechsten und siebenten Buche seines großen Werkes: „De gratia". *Von Ripaldas Werk „De ente supernaturali" erschien eine Neuausgabe in 6 Bänden bei L. Vivès in Paris 1871/72. Der Tractatus de gratia von Suarez füllt die Bände 7—10 der Neuausgabe seiner Werke (Paris, L. Vivès 1866).

Deshalb werde ich mich bemühen, mit Vermeidung jener Begriffsspalterei, mit welcher die sonst so blühende spanische Scholastik der letzten Jahrhunderte (denn diese hat sich besonders auf diesem Gebiete bewegt) diese Sache manchmal mehr verdunkelte als aufklärte, dem schlichten und einfachen, aber genialen und aus dem tiefstenGrunde des Christentums geschöpften Systeme mich anzuschließen, welches einige Koryphäen jener Schule nach dem Vorgange des heil. Thomas aufstellten. Dieser war wie überhaupt fast der erste, der diese ganze Lehre in ihrer Eigentümlichkeit zu entwickeln begann, so zugleich derjenige, welcher sie mit seinem genialen Tiefblick ganz durchdrang und in ein System brachte, das seine Nachfolger nur weiter auszuführen brauchten.

Um nun der Ordnung nach vorzugehen, a notioribus ad minus cognita, und um zugleich beide Ordnungen in ihrer Vollständigkeit gegenüberzustellen, werde ich zuerst die Ordnung der Natur nach ihrem ganzen Umfange vorlegen: also erstens, was sie ist, was sie umfaßt und umfassen kann; zweitens, was sie nicht umfaßt und welches ihre Grenzen sind; denn so können wir am besten erkennen, wo die übernatürliche Ordnung anfängt. Zu dem Ende werden wir die Natur betrachten nach ihrer Grundlage der substanziellen Wesenheit, nach ihren Kräften, ihrem Ziele und ihrer Tätigkeit.

Es handelt sich selbstverständlich vorzüglich um die Natur des Menschen, die nicht nur unter der göttlichen, sondern auch noch unter der englischen Natur steht, welche folglich auch dieser auf übernatürliche Weise ähnlich werden kann, nämlich durch Unterdrückung der Unvollkommenheiten, die natürlicherweise aus der Leiblichkeit entstehen. Allein da diese Erhebung nicht durch eine von den Engeln selbst ausgehende, sondern vielmehr durch eine von Gott verliehene Kraft geschieht, und da ferner diese Kraft nach der jetzigen Ordnung der Dinge nur eine Folge ist von der dem menschlichen Geiste mit den Engeln gemeinsamen Verklärung und Erhebung, Teilnahme an der höchsten göttlichen Natur, brauchen wir jenes Verhältnis nicht näher zu berücksichtigen und im allgemeinen die erhöhte Natur nur in der Hinordnung auf Gott als absolut höchste Natur zu betrachten. Und so handelt es sich in der Hauptsache immer um die Erhebung des

Geistes zur göttlichen Natur; die Erhebung der Leiblichkeit auf eine höhere Stufe wird sich als untergeordnetes Moment gelegentlich anschließen.

2. Kapitel.

Die Natur und die natürliche Lebensordnung.[1])

Die Natur ist, wie wir gesagt haben, die aus der Wesenheit einer Sache entspringende und von derselben also auch bestimmte Beschaffenheit der Substanz und die Anlage derselben zum Leben, zur Tätigkeit, zur Bewegung nach einem der Wesenheit angemessenen Ziele hin, wodurch zugleich eine feste Stellung des Wesens auf der Stufenleiter der Wesen und seine Verbindung mit anderen Wesen über ihm, neben ihm und unter ihm gegeben ist. Sie ist somit der Inbegriff und das Fundament aller Anlagen, Kräfte und Tendenzen, die der Wesenheit innewohnen.

Leider glauben viele die Gnade dadurch recht zu erheben, daß sie die Natur herabsetzen und vernichten. Das heißt aber, Gott als Gnadenspender loben wollen und ihn als Schöpfer schmähen und herabwürdigen. Wer Gottes Gnade erheben will, braucht dieses nicht auf Kosten der Natur zu tun. Ja gewöhnlich wird die Gnade eben dadurch erniedrigt und ihres wahren himmlischen und göttlichen Glanzes beraubt, daß sie nur dasein soll, um einer elenden, verdorbenen oder schwachen Natur aufzuhelfen und sie wieder gesund und stark zu machen. Was ist dann die Gnade Erhabenes, Hohes, Göttliches, Himmlisches, wenn sie nur etwas Natürliches hervorbringt, mag man ihrer auch noch so sehr bedürfen? Denn das Bedürfnis gibt der Sache nur einen relativen, äußeren, aber keinen absoluten inneren Wert. Die Gnade ist zu erhaben, als daß man sie nur zu dem rein Natürlichen gebrauchen sollte. Die Gnade wirkt Werke und Güter von viel höherem Werte: nicht menschlich Gutes, sondern göttlich Gutes, nicht Irdisches,

[1]) Über dieses ganze Kapitel vergleiche die ausführliche und gediegene analytische Darstellung des Gegenstandes in den klassischen Werken von *Dom. Soto*, De natura et gratia lib. I. und *Suarez*, De gratia lib. I.

sondern Himmlisches. Sie dient dazu, um die Menschenkinder und Knechte Gottes zu Kindern Gottes zu machen und gibt ihnen statt der wahren natürlichen, aber knechtischen Liebe Gottes, die sie aus sich haben können, die heilige, freie und kindliche Liebe der Kinder Gottes.

Unsere Absicht ist es nun, nicht auf Kosten der Natur die Gnade zu erheben, sondern eben dadurch, daß wir der Natur gerecht werden und ihr das zugestehen, was ihr gebührt, gegen die Gnade erst wahrhaft gerecht zu werden und derselben ihren eigentümlichen und erhabenen Vorrang desto leichter und sicherer zu vindizieren. Beides hängt einfach davon ab, daß wir uns einen klaren, bestimmten und scharf abgegrenzten philosophischen Begriff von der Natur bilden. Aus diesem ergeben sich sogleich zwei einfache und klare Prinzipien, die, wenn man sie nur entschieden und konsequent festhält und nicht durch allerlei Vorurteile und scheinbare Schwierigkeiten verdunkeln läßt, wenn man sie vielmehr als feste und unwidersprechliche Ausgangspunkte annimmt, sicher und glücklich zu dem erwünschten Ziele führen werden.

Natur ist der aus der Substanz und Wesenheit eines Wesens an sich notwendig hervorgehende Lebensgrund, mit einer bestimmten Kraft und Tendenz, welche aus sich nach einem bestimmten Ziele und nach einer bestimmten Entwicklung und Vollendung strebt. Mit diesem Begriffe stehen dann zwei Prinzipien in Verbindung. Jedes Wesen hat vom Schöpfer in und mit seiner Wesenheit eine gute und mit Kraft ausgerüstete Natur erhalten, die ebenso unverwüstlich ist, als das Wesen selbst. Dieses Prinzip rettet die Rechte der Natur gegen ihre Feinde. Ferner, für jede Natur gibt es eine bestimmte, ihren Kräften angemessene und entsprechende Entwicklung und Vollendung. Auch dieses Prinzip vindiziert noch die Rechte der Natur, aber so, daß es zugleich die Natur der Gnade gegenüber in ihre Schranken zurückweist. Denn es deutet an, daß nicht jedwede und was immer für eine Entwicklung und Vollendung der Natur als solcher zugehöre, sondern nur eine bestimmte und beschränkte, über welche hinaus das übernatürliche Gebiet der Gnade anfängt.

Gehen wir auf diese beiden Prinzipien etwas näher ein, um dann zur Natur des Menschen im Besonderen überzugehen.

Um mit dem ersten zu beginnen, haben wir soeben gesagt, daß diejenigen, welche die Natur ohnmächtig machen oder an sich nur zum Bösen fähig halten, das Werk des Schöpfers herabsetzen und schmähen. Denn Gott „hat im Anfange alles gut gemacht" und alles, was er auch später macht, ist, wie und inwiefern es aus der Hand des Schöpfers kommt, gut. Ich brauche mich also nicht bei der geradezu gotteslästerischen Behauptung jener Häretiker aufzuhalten, welche die Substanz des Menschen selbst ganz oder teilweise als böse verschreien: mögen sie nun dieselbe als böse ohne Gott existierend, oder aus der Hand Gottes kommend, oder nach der persönlichen oder der Geschlechtssünde als böse geworden ansehen (und letzteres ist selbst der sonst so feinen jansenistischen Ansicht nicht ganz fremd, wie man sie überhaupt nicht mit Unrecht den neuen Manichäismus nennen kann).[1])

Die Substanz also und das Wesen des Menschen ist gut. Wenn aber dieses, muß auch die Natur als solche gut sein, da sie ja nichts anderes ist, als die aus der Wesenheit entspringende Lebenskraft und Tendenz nach der Erreichung des Zieles, das der Schöpfer dem Wesen als solchen bestimmt.

Wie nun das Wesen und die Substanz unverwüstlich gut ist, so ist auch die Natur als solche unverwüstlich gut. Daher kann ebensowenig, wie sie selbst, ihre natürliche Güte verloren gehen, da sie auf die Güte des Wesens gegründet ist und daraus hervorgeht. Folglich können auch die Kräfte zu dem natürlichen Guten und das innere notwendige Streben nach dem Guten nicht verloren gehen. Dieses ist so wahr, daß selbst da, wo die Sünde im Willen wie zur anderen Natur geworden ist, dennoch die Natur sich immerfort dagegen sträubt, und sogar bei den Teufeln und Verdammten die größte Qual in diesem Streite zwischen der unaufhaltsam nach dem Guten strebenden Natur und dem davon abgekehrten Willen besteht. Und so gilt das, was ich weiter fortfahre

[1]) Vergl. *Alticoti,* De antiquis et novis Manichaeis, wo nachgewiesen wird, wie die Jansenisten in den Büchern des heil. Augustin gegen die Pelagianer gerade jene Lehren verteidigt finden wollten, welche derselbe gegen die Manichäer in sechzig Büchern so energisch und siegreich bekämpft hatte. *Die Dissertatio historico — critica de antiquis novisque Manichaeis des Lamertius Alticotius S.J. (Alticozzi) erschien Rom 1763.

zu sagen, ebensowohl von der mit der Erbsünde behafteten, als der nicht mit derselben behafteten Natur. Denn wie die Substanz des Menschen nach der Sünde dieselbe bleibt, so ist auch die Natur dieselbe.

Also weil die Substanz gut ist, muß auch die daraus entspringende Lebenskraft und Tendenz nach einem bestimmten Ziele immer gut sein. Daß aber in jeder Substanz, und namentlich in der seelischen und geistigen notwendig aus dem Wesen eine nach Entwicklung strebende Kraft hervorgehe, dürfte ich wohl schon philosophisch als so sicher hinstellen, daß das Gegenteil völlig unphilosophisch und undenkbar ist, und manche Philosophen sogar das Wesen selbst als eine Kraft und eine immer tätige Kraft bezeichnen.

Aber auf dogmatischem Gebiete ist dieses um so sicherer, weil die Kirche im Kampfe gegen die Eutychianer, Monergeten und Monotheleten dieses Prinzip zu ihrem entscheidenden Prüfsteine gewählt hat. Gerade deshalb wollte sie in den beiden letzteren den Eutychianismus wieder erneut sehen, weil sie sich die menschliche Natur in Christo, wenn sie wirklich da wäre, nicht ohne Kraft und Tendenz zur eigenen Tätigkeit denken und vorstellen konnte. Und so zog sie aus der Lehre jener Häretiker den Schluß, daß, wenn die menschliche Natur in Christo ganz untätig und bewegungslos wäre, sie damit auch aufhören würde, eine wirkliche Natur und eine wirkliche, in sich seiende Wesenheit zu sein.

Wenn also notwendig in jedem Wesen eine Kraft und Neigung zur Tätigkeit, und zwar zu einer guten Tätigkeit liegt, da sie von dem Schöpfer der Wesenheit herkommt und von demselben in dieser gegeben ist, können wir mit vollem Rechte sagen, diejenigen (z. B. die Jansenisten), welche in der gefallenen Natur jede Kraft und Neigung zu allem Guten leugnen, seien nicht minder Manichäer, als jene Lutheraner, welche zur Schande der Schöpfung es offen aussprachen, daß die Substanz des Menschen böse geworden sei. Mit demselben Rechte können wir dieses sagen, mit welchem die Kirche den Monergeten und Monotheleten sagte, daß sie, indem sie in der menschlichen Wesenheit des Heilandes alle Kraft und Energie leugneten, in den Monophysitismus der Eutychianer zurückfielen.

Dieses an sich so klare, von jeder gesunden Philosophie anerkannte Prinzip, das, beiläufig gesagt, das Wahre am Rationalismus ist, muß vor allem stehen bleiben: jedes Wesen, in was immer für einem Zustande, hat in sich eine aktive Kraft und Tendenz, nach dem ihm eigentümlichen Guten zu streben, dasselbe, wenn auch nicht ohne äußere Hilfe, in sich zu verwirklichen, und so sich allmählich zu seiner Vollendung zu entwickeln, seinen Zweck zu erreichen und zu dem ihm angemessenen Ziele sich hinzubewegen. Im Besonderen muß feststehen, daß folglich auch in den vernünftigen Wesen die Natur als solche, bei aller Zerrüttung und Verwirrung der Kräfte inbezug auf ihren Gebrauch, immer dableibt. Die Vernünftigkeit ist bei ihnen keine bloße passive Fähigkeit, von außen eingegossene oder aufgebundene Ideen aufzunehmen, kein blosser intellectus possibilis nach scholastischem Ausdrucke, reducibilis in actum, sondern zugleich intellectus agens, se reducens in actum, also eine aktive Kraft, sich selbst Ideen zu bilden. Und zwar darf man sich dieselbe zugleich auch nicht schlafend denken, sondern nur mit der beständigen Neigung und mit dem Streben, sich zu entwickeln und ihre Tätigkeit zu üben, sobald ihr nur das Material geboten und etwaige Hindernisse weggeräumt sind. Endlich muß feststehen, daß ebenso die Willenskraft für das Gute nie, auch nicht durch die größte Verkehrtheit des Willens, aufgehoben wird, ja daß nicht nur eine passive, sondern eine aktive Kraft, und zwar keine schlummernde, sondern eine beständig nach ihrem Gegenstande strebende Kraft, das Gute zu wollen, übrig bleibt.

Auf diesen sonst so einfachen philosophischen Begriff muß man den größten Nachdruck legen, indem die unphilosophische Ansicht (wie sie sich mit Stolz nennen sollte, da sie die Vernunft, die Quelle der Philosophie, so mit Füßen zu treten und zu verachten sich rühmt) bis auf den heutigen Tag nicht abläßt, immer wieder in feinerer Form und namentlich in dem letzten Grade der Verfeinerung aufzutauchen und hier durch ihre scheinbare Feinheit der Vernunft ebenso ins Gesicht schlägt, als sie der Phantasie schmeichelt und vorspiegelt. Denn als man die gröbste Form verlassen mußte, worin der offenbarste Widerspruch und Unsinn lag, daß nämlich die Substanz des Menschen böse sei oder böse ge-

worden oder auch zum Teile vernichtet sei (Luther zu Zeiten), zog man sich zuerst dahin zurück, daß man sagte, die Substanz sei geblieben, aber ihre Kräfte seien vernichtet oder grundböse geworden (gemäßigte Lutheraner und Bajus), oder die Kräfte der Natur seien an sich bloß passive, also in der Tat gar keine. Und als auch dieses noch zu grob erschien, kam der noch feinere Jansenismus, distinguierte noch schärfer und lehrte, die Kräfte seien auch noch da, aber es fehle ihnen die Spannkraft, um sich zu entwickeln, als wären sie in schlummerndem Zustande, und es mangele ihnen die Tendenz zum Guten. Was er vorzüglich vom Willen lehrte, das lehrt heutzutage der ihnen verwandte und hier noch tiefer eingehende Traditionalismus, daß es sich nämlich ebenso mit der Erkenntniskraft verhalte, welche dem Willen zu Grunde liegt; daß in ihr entweder nie gewesen oder wenigstens jetzt nicht sei ein Streben und eine Energie, durch welche sie sich zu entwickeln suche und das ihr dargebotene Material von selbst ergreifen und bearbeiten könne.

Alle diese Anschauungen heben den Begriff der Natur selbst oder wenigstens den der guten Natur auf. Denn sie ist ja gerade das Wesen, wie es durch seine aktiven Kräfte nach seinem Ziele und zwar seinem guten, vom Schöpfer vorgesteckten Ziele strebt.

So dürfen wir also den einfachen Satz unbedingt festhalten: jedes Wesen hat eine Natur, die als solche eine gute Natur ist, unter allen Umständen und Verhältnissen (die menschliche namentlich bleibt so selbst nach dem Sündenfalle, durch welchen sie ihre ursprüngliche Güte verloren hat), und hat in ihr aktive Kräfte und das Streben nach einem Guten, das es durch die Entwicklung jener Kräfte erreichen kann und soll.

Hier können wir zum zweiten oben angeführten Prinzipe in Bezug auf die Ordnung der Natur übergehen, nämlich daß es für die Natur als solche ein bestimmtes Ziel gibt.

Jenes Gute, welches das Wesen innerlich vervollkommnet und vollendet und so seine Entwicklung und Bewegung abschließt, nennen wir das innere Ziel des Wesens; während das äußere Ziel die Stellung zu anderen Wesen, namentlich höheren ist, welche das Wesen durch seine Bewegung und Tätigkeit erreichen soll.

So ist das innere Ziel eine dem Wesen innewohnende Vollkommenheit (bei vernünftigen Wesen die beatitudo, Seligkeit), das äußere eine mit anderen Wesen hergestellte Beziehung (welche überhaupt bei allen Geschöpfen darin besteht, daß sie durch ihre innere Güte in sich die Herrlichkeit Gottes offenbaren, ihm unterworfen sind und ihm dienen). Wir betrachten zunächst die Natur in ihrer Entwicklung zur inneren Vollendung und Abschließung.

Hier kann man eine doppelte Frage aufstellen:

1. Welcher Vollkommenheit ist die Natur fähig?

2. Welche Vollkommenheit muß die Natur haben, um nicht ihr absolut notwendiges Ziel zu verfehlen und nicht schlecht und mißraten zu erscheinen?

Die erste Frage ist an sich zweideutig, wie früher schon bemerkt wurde, und kann einen doppelten Sinn haben; so zwar, daß, wenn man diesen nicht unterscheidet, die zweite Frage nicht gelöst werden kann, wenn man ihn aber unterscheidet, diese schon im voraus gelöst ist.

Also die Natur kann einer Vollkommenheit fähig sein entweder so, daß sie sich dieselbe erwerben, oder so, daß sie dieselbe erhalten kann, d. h. daß sie entweder aus sich selbst, wenn auch mit Anregung und Unterstützung anderer Wesen, oder durch einen Anderen, wenn auch mit eigener Mitwirkung, dieselbe erreichen kann. Nun braucht aber offenbar die Natur nicht notwendig so vollkommen zu werden, um nicht positiv ihr Ziel zu verfehlen, als sie absolut werden kann; sondern nur insofern muß sie notwendig vollkommen werden, als die Tragweite der in sie gelegten Kraft reicht. Denn diese Kraft strebt nicht über sich selbst hinaus, sondern nur nach Entwicklung dessen, was in ihr liegt. Sie strebt nicht darnach, eine Kraft höherer Art zu werden, sondern nur darnach, das, was in ihr liegt, zu offenbaren und zu entfalten. So ist die notwendige Vollendung einer Pflanze nicht die, welche ihr überhaupt auf was immer für eine Weise beigebracht werden kann, z. B. durch Einimpfung einer höheren Gattung oder auch nur einer höheren Abart, sondern nur die, welche erreicht werden kann durch die vollständige Entwicklung der in ihrem Samen beschlossenen Kraft. Denn diese strebt nach nichts anderem, als nach ihrer eigenen Entfaltung, und fordert somit auch

nichts anderes, als Luft und Nahrung, um ihre Tätigkeit zu äußern. Aber gepfropft zu werden, dadurch in eine neue, höhere Kraft überzugehen, und so zu einer höheren Vollendung emporzusteigen, dazu ist die Pflanze allerdings fähig, aber sie verlangt es nicht; und darum ist sie in ihrer Art vollkommen und verfehlt nicht absolut ihren Zweck, wenn sie auch nicht durch Pfropfung jene höhere Vollkommenheit erreicht, deren sie ebenfalls fähig ist.

Welche Vollendung also die Natur notwendig aus sich erreichen müsse, welche somit die natürliche sei (denn so wird sie genannt, weil sie mit der Natur so verflochten ist, daß diese ohne sie auf keine Weise ihren Zweck erreichen würde), kann man nicht einfach daraus bestimmen, daß die Natur derselben fähig sei, sondern bloß daraus, daß die Natur die aktive Fähigkeit, die Kraft dafür in sich und aus sich habe, und, weil sie die Kraft dafür in sich hat, auch darnach strebe, diese zu verwirklichen. Wenn man aber auch die höchste Vollendung, welche die Natur auf was immer für einem Wege erreichen kann, natürlich nennen will, weil dieselbe dafür irgendwie fähig ist (potentia obedientiali) und eben hierin ihre höchste Vollkommenheit und Güte erreicht, so darf man dieses tun, vorausgesetzt, daß man wisse, in welchem Sinne man das Wort versteht.

Dieser Punkt ist namentlich in Betracht zu ziehen bei der Untersuchung, ob die visio beatifica, die beseligende Anschauung Gottes, die seinen Kindern eigentümlich ist, des geschaffenen Geistes einziges Ziel und natürliche Vollendung sein müsse oder nicht. Die Veranlassung dazu bietet die dogmen-historische Schwierigkeit, daß die heiligen Väter, vorzüglich der heil. Augustinus, und selbst der doch so genaue heil. Thomas die Bestimmung zu jener Anschauung unmittelbar zu verbinden scheinen mit der vernünftigen, intellektuellen Natur des Geistes. Sie wollen aber nicht den Grund angeben, warum der Geist jene Bestimmung habe erhalten müssen, sondern warum er sie habe erhalten können. Und wenn sie jenes Ziel das einzige letzte Ziel des Menschen nennen, geschieht es nur darum, weil es wirklich allein das höchste und letzte ist, zu dem der Mensch gelangen kann, während das natürliche Ziel viel tiefer liegt und gewissermaßen nur eine Vorstufe zu jenem bildet. Daß dem wirklich so ist, geht eben daraus hervor, daß jene

Väter zur Anschauung Gottes eine neue Kraft, ein neues Licht, eine Verklärung und Erhebung der natürlichen Erkenntniskraft verlangen, indem sie, anspielend auf die Worte des Psalmisten, sagen: in lumine tuo (divino, a Deo accipiendo, non nostro humano) videbimus lumen (Ps.35,10). Eine Erhebung der Kraft ist aber nicht eine notwendige Vervollkommnung derselben und gehört nicht zu der ihr eigentümlichen Entwicklung; diese findet nur in der ihr eigenen Sphäre statt.

Auch dieses ist ein klares, einfaches und sicheres Prinzip, welches nur Verblendung und Parteigeist oder wenigstens große Vorurteile verdunkeln können, und man kann sich nicht genug wundern, wie gewisse Theologen[1]) dasselbe verleugnen konnten, um eben dadurch eine Zwittergestalt zwischen der jansenistischen und katholischen Lehre inbezug auf das natürliche Ziel des Menschen zutage zu fördern. Sie verwechselten das aktive Streben nach einem Gute, das mit der Kraft, dasselbe zu bewirken, verbunden ist, mit jenem, sozusagen passiven Streben, welches nichts ist, als die Empfänglichkeit für das Gute, wenn es gegeben wird. Nur jenes kann offenbar eine Notwendigkeit in sich schließen, das Gute zu erreichen; dieses schließt nur eine indifferente Möglichkeit in sich, welche die freiwillige Entscheidung des Gebers erwartet und keinen Anspruch auf das etwa Gewünschte begründet.

So hätten wir also zwei allgemeine Prinzipien gewonnen:

1) Die Natur ist als solche in jedem Wesen gut und hat eine Kraft und Tendenz nach einer gewissen Entwicklung;

---

[1]) Solche sind vorzüglich Kardinal Noris, Berti, Belleli und überhaupt die sogenannte Schola Augustinensium, die sich an Gregorius Ariminensis anschließt. Ihre Verehrung für den heil. Augustin und zum Teil auch ihre Auffassung desselben brachte vieles Gute mit sich. Durch ihre Abweichung aber von der allgemeinen und besseren Scholastik, die sich doch ebenfalls so enge an Augustin anschloß, und den damit verbundenen Mangel der Analyse verloren sie den Leitfaden eines nüchternen Verständnisses desselben. Ihre ganze Auffassung jenes heiligen Vaters läuft ziemlich parallel mit der der Jansenisten, wenngleich wir sie mit dieser nicht identifizieren wollen. So ließe sich auch ein historischer und innerer Zusammenhang zwischen den Lehren Gregors, des tortor infantium, und den Irrtümern Luthers erkennen. *Über Gregor von Rimini vgl. *J. Würsdörffer,* Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini, Münster 1917.

2) der notwendige und natürliche Kreis der Entwicklung und Vervollkommnung eines Wesens ist der und nur der, welcher den in der Natur liegenden aktiven Kräften entspricht.

Zu diesen beiden fügen wir zur näheren Erklärung noch das dritte, daß die Kräfte der Natur, wie sie selbst, auf die Wesenheit der Sache sich gründen, daraus fließen und davon abhängen, oder was dasselbe ist, daß die Kräfte der Natur zu bemessen sind nach den principiis materialibus et formalibus naturae, wie der heil. Thomas sagt. Dieses dürfen wir aus der gegebenen Definition der Natur als philosophisch klar voraussetzen, und können daher jetzt leicht ans Werk gehen und uns zur Betrachtung der menschlichen Natur wenden.

Selbstverständlich kann hier nicht die Ausführlichkeit und die Begründung der einzelnen Sätze gegeben werden, wie sie hier und da wohl nötig wäre, nicht so sehr der Sicherheit wegen, als um mich mit gewissen Lesern über manche Worte und Begriffe, die in neuerer Zeit so vag und unbestimmt geworden sind, zu verständigen. Ich hoffe, eine einfache und schlichte Darlegung wird genügen, um meinen Zweck zu erreichen.

§ 1.

„*Die Totalnatur des Menschen.*"[1])

Zuerst also betrachten wir die Totalnatur des Menschen, und zwar die principia naturae, das Wesen des Menschen in seinen Bestandteilen, wonach sich die Natur selbst und alles, was dazu gehört, richtet.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele, oder noch schärfer und mehr metaphysisch würde man sagen: der Mensch ist ein Wesen, das aus einem potenziellen und einem aktuellen, einem materiellen (bestimmbaren) und einem formellen (bestimmenden) Prinzipe besteht. In dieser Zusammensetzung aber ist der formelle Teil nicht von dem materiellen gewissermaßen verschlun-

[1]) *Scheeben schließt sich hier an die Lehre des heil. Thomas von Aquin über das Verhältnis von Seele und Leib an (S. Th. I qu. 75 und 76). Hierüber war kurz vor Scheebens Schrift eine gründliche Untersuchung von *Fr. Morgott*, Geist und Natur im Menschen, Eichstätt 1860, erschienen.

gen (wie bei den rein materiellen Wesen), oder wenigstens in seiner Tätigkeit nur auf ihn angewiesen (wie bei den Pflanzen) oder am Ende nur in seinen Funktionen an ihn als Träger und Organ gebunden (wie bei den Tieren); sondern er ist in sich so selbständig (eine forma non inhaerens, sed in se subsistens), daß er eine eigene, ganz unabhängige Tätigkeit enwickeln kann, und zwar eine solche, welche gerade von der Materialität behindert wird, nämlich die intellektuelle Erkenntnis. Und nichtsdestoweniger vertritt dieses eine Prinzip im Menschen alle jene Funktionen, welche die übrigen formellen Prinzipien nach ihren einzelnen Abstufungen in den niedrigen Naturen vertreten. So entfaltet sich im Menschen das reichste und mannigfachste Leben und die verschiedenartigste Tätigkeit: in ihm konzentrieren sich alle Stufen der Wesenleiter, der geistigen und materiellen Welt, aber so, daß sie sich durch ihr Zusammentreffen gegenseitig in ihrer Tätigkeit und ihren Verhältnissen bestimmen.

Geist und Materie, Hohes und Niederes sind in ihm auf eine wundersame Weise verbunden, und eben hierin liegt auch die Schwierigkeit, seine Natur nach allen Seiten hin in ihrer Bedeutung zu erfassen. Im allgemeinen aber läßt sich sagen, daß alle Vollkommenheit in derselben von seiten des Geistes, also des formgebenden, bestimmenden höheren Prinzips, alle Unvollkommenheit und Schwäche von seiten des sinnlichen, also des materiellen, potenziellen, bestimmbaren Elements herrührt. Denn auch die Vollkommenheit des Geistes selbst gründet sich ja gerade darauf, daß er in seinem Wesen nicht die Materie mit einschließt, eben weil diese ein rein potenzielles Element ist. Diese beiden entgegengesetzten Elemente gehen in eine gewisse Einheit zusammen, in der sie sich gegenseitig bestimmen und modifizieren. Durch den Geist als Einheit gebendes, belebendes, bewegendes Prinzip wird der materielle Leib, der an sich eine Masse ohne Einheit, Leben und Bewegung ist, zu einem Wesen zusammengehalten, mit Leben erfüllt und bewegt. Durch die Verbindung aber mit der Materie verliert der Geist einigermaßen seine rein geistige Unabhängigkeit und gerät selbst in eine gewisse Knechtschaft der Materie. Diese verhindert ihn, sich selbst in seinem geistigen Wesen und überhaupt rein geistige Dinge unmittelbar anzuschauen, und

zwingt ihn, seine geistige Tätigkeit zunächst auf das in dem Kreise der Materie vorrätige Material, also auf die sinnlichen Dinge zu richten, ohne daß jedoch dadurch diese Tätigkeit in ihrer Selbständigkeit und Geistigkeit gestört würde. So schlägt die Verbindung beider Elemente an sich eben nicht zum Vorteile des höheren aus; denn sie bewirkt, daß dieses sich selbst gewissermaßen entfremdet wird, indem es sich selbst nicht mehr so besitzt, als wenn es allein wäre. Überdies aber ist die hervorgebrachte Einheit keine totale, welche das niedere Element dem höheren ganz und gar unterwürfe. Denn der wesentliche Gegensatz desselben zum Geiste bewirkt es auch, daß im Menschen ein gewisser Zwiespalt und Gegensatz entsteht, der sich durch die dem Geiste an sich innewohnende Kraft nicht aufheben läßt. Und zwar bildet sich dieser Zwiespalt nicht nur dahin aus, daß zuweilen das höhere und niedere Leben im Menschen sich geradezu durchkreuzen, sondern, da die Materie immer unaufhaltsam der Auflösung entgegengeht, wird dieser Zwiespalt endlich so groß, daß sich die ganze Natur des Menschen auseinanderreißt. Der Geist wird auf sich selbst angewiesen und entwickelt sein eigenes Leben freier fort, während die Materie Form und Leben verliert.

Dieser Gegensatz zwischen Geist und Materie, welcher uns den Geist als von der Materie beschränkt, angefeindet und in Fesseln gelegt erscheinen läßt, von denen er im Tode des Leibes befreit werden soll, ein Gegensatz, der zugleich die volle Einheit der menschlichen Natur aufhebt, hat von jeher vielen entweder die Materie selbst als böse, oder die Verbindung des Geistes mit der Materie als eine unnatürliche und somit nur als Strafe für eine Sünde des Geistes ansehen lassen.

Allein die Verbindung ist in der Tat eine natürliche, da der Geist sich die Materie zu seiner eigenen Leiblichkeit bildet, die er mit seinem Leben durchdringt, und die Materie, die an sich nicht böse, sondern nur mangelhaft und potenziell ist, sich dem Geiste hingibt und unterwirft. Aber eben weil Materie und Geist so himmelweit verschieden sind, kann sich durch die eigene Kraft des Geistes keine ganz vollständig harmonische Einheit finden, indem der Geist ebensowenig die Materie ganz zu sich hinaufziehen kann, als die Materie den Geist ganz in sich zu versenken ver-

mag. Die Materie kann den Geist nicht so sehr herabziehen, daß sein ganzes Leben und seine ganze Tätigkeit eine organische und an sie gefesselte sei, wie dieses dem formellen Prinzipe bei dem rein animalischen und vegetativen Leben in den Tieren und Pflanzen geschieht. Aber auch der Geist kann die Materie und die Leiblichkeit nicht so zu sich hinaufziehen und beherrschen, daß ihre ganze Tätigkeit und Strebsamkeit sich der geistigen anschließe, und daß das Leben, welches er der Materie mitteilt, ein ebenso unverwüstliches, unauflösbares sei, wie sein eigenes, geistiges Leben. So lange dieser Zwiespalt nicht gehoben wird, haben wir keine einheitliche und somit keine vollendete Natur, und deshalb glaubte man behaupten zu müssen, daß im normalen natürlichen Zustande wirklich im Geiste die Kraft sein müsse, diese Einheit herzustellen, d. h. das sinnliche Leben dem geistigen zu unterwerfen und gleichförmig zu machen und unauflöslich mit demselben zu verknüpfen. Gewiß, das Ideal, welches wir uns von der menschlichen Natur machen, enthält diese völlige, sozusagen Vergeistigung der Materie, durch welche dieselbe dem sie belebenden Geiste völlig unterworfen und gleichförmig gemacht wird. Ja es enthält noch mehr, nämlich daß auch der Geist, trotz seiner bleibenden Verbindung mit der Materie, nichtsdestoweniger sich selbst wiedergewinne, und so rein geistig und frei die ihm eigentümliche Tätigkeit entwickeln könne, als wenn er gar nicht mit der Materie verbunden wäre.

Aber wer sieht nicht ein, wie es ganz über die natürliche Kraft und das natürliche Vermögen des Geistes hinausgeht, daß er so innig mit der Materie sich verbinde, ohne von ihr gebunden zu werden, und daß diese nicht nur vom Geiste belebt, sondern gewissermaßen vergeistigt und die spontane Entwicklung ihrer Eigentümlichkeit ganz überwunden werde? Gewiß, eine solche Kraft des Geistes ist ihm ebensowenig natürlich, als die gegenwärtige Verbindung (in der sich nämlich die menschliche Natur jetzt befindet) des Geistes mit dem Körper unnatürlich ist. Dem Geiste fehlt also in sich die Kraft, jenen Zwiespalt zu heben und so in einer höheren Einheit in sich die ganze Natur zu konzentrieren. Andererseits leidet es auch die Materie an sich nicht, daß sie in ihrer spontanen Entwicklung gewissermaßen unter-

drückt werde. Folglich liegt in der Natur des Menschen an sich weder die Kraft noch die Notwendigkeit, daß durch die Herstellung jener Einheit der Zwiespalt gelöst werde.

Aber soll er denn ewig bleiben? Und wo bleibt dann die Einheit der Natur, die doch zu ihrer Vollkommenheit unbedingt notwendig ist? — Aber warum, frage ich, muß die Natur ewig bleiben? Eben dieses vertragen die entgegengesetzten Prinzipien nicht, aus denen sie besteht, die nicht durch natürliche Kraft ewig zusammengehalten werden können. Wenn die Natur das Prinzip ihrer Auflösung in sich trägt, ist eben dieses ein Zeichen, daß sie auf immerwährende Fortdauer keinen Anspruch hat. Wenn aber dieses, so braucht auch der Zwiespalt, der in ihr herrscht, nicht dadurch gelöst zu werden, daß der untere Teil dem oberen durch Erhebung und Verklärung über sein natürliches Wesen gleichförmig gemacht werde; sondern er kann eben dadurch gelöst werden, daß der untere Teil dem Tode, den er in sich trägt, entgegengehe. So wird er von dem oberen getrennt und dieser kann dann frei und ungefesselt sein Leben in ungetrübter Einheit entwickeln, und seine eigene Vollkommenheit desto leichter erreichen. — Aber erscheint dann die Vereinigung des Geistes mit dem Körper nicht als eine unnatürliche, wenn sie bloß eine vorübergehende ist, wenn sie nicht immer dauern soll, und eben da aufhören muß, wo der Geist seine volle Vollendung erreichen soll? Eine unnatürliche in sich ist es darum nicht, weil Geist und Materie sich zu einer Natur verbinden, wie ich oben erklärt habe. Aber für den Geist, insofern er dadurch in seiner Tätigkeit gebunden wird, ist sie gewissermaßen wirklich unnatürlich, und er muß daher, wenn er anders nicht frei werden kann, dadurch zu seiner natürlichen Vollkommenheit gelangen, daß die Totalnatur aufgelöst wird. Die menschliche Natur als solche, darf man sagen, wie sie nicht die Kraft in sich trägt, zum dauerhaften Bestehen ihres Ganzen und zur Ausgleichung der in ihr bestehenden Gegensätze, ist zwar wirklich eine Natur, und eine gute Natur, kann aber als solche ebensowenig, wie die übrigen rein sinnlichen Naturen, verlangen, daß sie in ihrer Totalität zu einer feststehenden, immerwährenden und einheitlichen Entwicklung gelange. Nur ihr höherer Teil, der geistige, kann und muß, wie

er an sich die Kraft zu einem unauflösbaren, einheitlichen Leben besitzt, so auch allein ein solches Ziel verlangen und erstreben.

Nach dem vegetativen und animalischen Leben steht die menschliche Natur parallel mit den niederen Naturen, und besitzt so aus sich im Individuum kein stetiges und immerwährendes Ziel; nach dem geistigen Leben steht sie parallel mit den rein geistigen Naturen und hat als solche im Individuum ein immerwährendes und dauerhaftes Ziel. Da nun das untere und höhere Leben sich in ihr vereinigt, ist an sich weder ein Grund da, daß sie ganz unsterblich, noch daß sie ganz sterblich werde. So bleibt es dabei, daß sie aus sich dem geistigen Leben nach den Geistern, und dem sinnlichen Leben nach den sinnlichen Dingen folgt, und daß so der Gegensatz, der während der Verbindung der beiden Elemente besteht, sich nicht durch den Sieg des einen, sondern durch endliche Scheidung beider auflöst.

So haben wir eine zwar merkwürdige und einzige, aber doch in den besonderen Verhältnissen dieser Natur begründete Erscheinung, welche als die Lösung eines Rätsels erscheint, die man annehmen muß und doch nicht annehmen möchte. Obgleich die menschliche Natur wirklich eine Natur ist, kann sie doch, weil eben so total entgegengesetzte Elemente, wie Geist und Materie in ihr verbunden sind, in ihrer Totalität keine einheitliche Endentwicklung und ein stets fortdauerndes Ziel aus sich erreichen und erlangen, indem sie aus sich nicht die Kraft hat, die in ihr liegenden Gegensätze auszugleichen: sie kann dies nur in einem ihrer Elemente, nämlich dem höheren. Daher muß wirklich das anscheinende Paradoxon wahr sein, daß die einheitliche und stete Entwicklung und Vollendung der Totalnatur des Menschen als solcher etwas Übernatürliches für sie selbst ist, insofern nämlich dem niederen Teile seine materielle Natur, und damit seine Richtung zur materiellen Vielheit und Auflösung, nicht geschmälert oder gar benommen werden kann, ohne daß derselbe über seine Natur der höheren Natur des mit ihm verbundenen Geistes konform und unterwürfig gemacht und gewissermaßen vergeistigt würde. Mit anderen Worten: die vollkommene und stetige Einheit der Totalnatur des

Menschen ist deshalb übernatürlich, weil diese virtuell zwei Naturen enthält, deren Gegensätze nicht gelöst werden können, ohne daß die untere ihre eigentümliche Neigung und Beschränkung verliere, der oberen gleichförmig gemacht und so zu ihr erhoben werde, und ohne daß die obere die untere mit einer Kraft durchdringe und beherrsche, die sie aus sich nicht besitzt und nur von einer höheren Natur borgen kann.

Kein Wunder also, daß dasjenige, was in einer Beziehung als das Natürlichste erscheint und auch bei den rein geistigen Naturen in jeder Beziehung wirklich natürlich ist, in der menschlichen Natur als übernatürlich sich darstellt. Natürlich nämlich ist auch die einheitliche und stete Entwicklung der menschlichen Gesamtnatur, die Unsterblichkeit mit Unterordnung des Fleisches unter den Geist, insofern als dies gewiß die vollständigste und wünschenswerteste Vollendung derselben wäre. Aber natürlich in dem Sinne, daß sie der Natur notwendig sei und von ihr verlangt werde, ist sie nicht. Und zwar ist es erstens die immerwährende Fortdauer der ganzen Natur nicht, weil diese bloß dem Geiste nach die Kraft der Unsterblichkeit hat, und es für den Geist zwar wünschenswert ist, sich auch den Körper zu erhalten (namentlich wenn er durch denselben an seiner inneren Vollendung nicht gehindert würde), aber auch für ihn ebensowenig ein Anrecht darauf da ist, als er die Kraft dafür hat. Zweitens: die Freiheit von dem Widerstreben der Sinnlichkeit und des Fleisches gegen den Geist, ist insofern natürlich, als sie eine wünschenswerte Einheit in die verschiedenen Tendenzen der Natur bringt. Ja sie ist selbst insofern notwendig, darf man sagen, als der Geist in seinem vollendeten Zustande entweder durch vollständigen Sieg oder durch vollständige Trennung von diesem Gegner befreit werden muß, um zu seinem Frieden zu gelangen, wie er denn auch immer darnach streben muß, ihn zu bemeistern und zu beherrschen. Aber jene Freiheit ist nicht in der Weise natürlich, daß jener Gegensatz nicht notwendig aus den Elementen der Natur entspränge und sich nicht einmal in der Zeit ihrer Entwicklung und Bewegung nach ihrem Ziele hin in ihr finden dürfte. Der geistige Wille wird zwar dadurch in seinem Streben behindert, aber ebensowenig, wie der Verstand durch die

Tätigkeit der Sinne und der Einbildungskraft, vernichtet; vielmehr kann auch jener durch die sinnliche Begehrungskraft, wie diese durch die Phantasie, unterstützt werden.

Ich habe einfließen lassen, daß es für den Geist nicht einmal unter allen Umständen wünschenswert erscheine, immer in Verbindung mit der Materie zu bleiben, indem dadurch seine eigene, volle Entwicklung, namentlich in der Erkenntnis nach innen und nach oben, gehindert werde. Und dieses ist gerade dann wahr, wann der Geist in seiner natürlichen Kraft und seinem bloß natürlichen Verhältnisse zum Körper belassen wird. Dann ist seine Tätigkeit immerhin eine geistige, aber doch eine vorzugsweise und unmittelbar auf materielle Dinge gerichtete, da er einigermaßen an die Materie gebunden wird. Dazu also, daß der Geist auch seine eigene Tätigkeit frei und kräftig entwickle und so zu dem ihm eigenen Ziele gelange, ist es nötig, daß er entweder durch eine geistige Kraft höherer Ordnung instand gesetzt werde, von der mit ihm verbundenen Materie trotz der Verbindung sich ganz unabhängig zu erhalten und sie einigermaßen zu sich heraufzuziehen, ohne von ihr irgendwie hinabgezogen zu werden: oder aber, wenn er in seiner natürlichen Kraft bleiben soll, für den Zustand seiner vollen Vollendung ganz vom Körper getrennt werde. So ist es also, wenn man den niederen Teil des Menschen betrachtet, nicht unnatürlich, und wenn man den höheren betrachtet, sogar natürlich, daß die Natur in ihren Kräften belassen, wie man sich dieselbe ohne Zweifel denken kann, nicht in ihrer Totalität zu einem einheitlichen und unsterblichen Leben gelangen kann und muß, sondern daß sie dieses einheitliche und unsterbliche Leben nur ihrem höheren Teile, dem Geiste nach, von dem ohnehin die Persönlichkeit und alle vorzüglichen Kräfte und Anrechte abhängen, aus sich zu erreichen vermöge und darum auch verlangen könne.[1])

[1]) Hier könnte man nun das, was in dieser Entwicklung das Dogmatische ist und unbedingt feststeht, näher ausführen und begründen, namentlich wie die Unsterblichkeit des Leibes, und die Unversehrtheit der Seelenkräfte, oder vielmehr die totale Unterwürfigkeit der sinnlichen Triebe unter die Leitung der Vernunft übernatürlich ist; und zwar in dem Sinne, daß sie nicht nur nicht notwendig aus den Prinzipien der Natur entspringt, sondern daß sie eben darum auch

Diese Untersuchung der Totalnatur des Menschen ergibt, daß infolge der diese Natur zusammensetzenden und konstituierenden Prinzipien, wenn dieselben in ihrer eigenen Kraft belassen

---

nach dem oben aufgestellten Prinzipe, der Natur von einer höheren Natur und Kraft nicht verliehen zu werden braucht, und diese ohne dieselbe in ihrer absolut notwendigen Integrität und Vollkommenheit bestehen kann.

Aber abgesehen davon, daß diese Stücke viel häufiger behandelt sind, treten sie in dieser Arbeit in den Hintergrund. Sie können nur insofern aufgenommen werden, als sie notwendig sind, um die Stellung unseres Hauptgegenstandes zu erfassen und dessen Behandlung da, wo er mit jenen in Berührung kommt, nicht unvollständig zu lassen. Hier ist der Hauptgegenstand die Natur und die Übernatur im Menschen inbezug auf sein geistiges Leben, und insofern er selbst geistiger Natur ist. Denn nur durch die Erhebung des Geistes, des höchsten und vorzüglichsten Teiles der Natur, tritt der Mensch eigentlich über seine Natur hinaus und wird einer höheren Natur näher gerückt. Nur so eröffnet sich für ihn eine neue Sphäre von Leben und Tätigkeit, was eigentlich zur zweiten, höheren Natur gehört. Indessen kann im Menschen selbst zwischen Geist und Materie ein übernatürliches Verhältnis nur insofern bestehen, als der niedere Teil dem höheren mehr, als er aus sich ist, konform und unterwürfig wird. Dadurch nun kann der Mensch einen Vorzug erreichen, der einer höheren Natur, z. B. den Engeln, eigentümlich ist, und in dieser Beziehung kann und muß man ihn auch positiv übernatürlich nennen.

Aber Übernatur ist es nicht,

1) weil dadurch kein neues höheres Lebenssystem gegründet wird;

2) weil dadurch die Natur des Menschen nicht über ihren höchsten Teil hinausgerückt und erhöht wird (jenes Verhältnis erhebt nämlich eben nur einigermaßen den niederen Teil der Natur auf die Stufe des höheren, und wenn es auch nicht aus den Prinzipien der Natur fließt, tritt es doch in ihren Bereich hinein, indem es sich als eine Vermittlung zwischen den beiden extremen Teilen der Natur darstellt. Dies ist der Grund, warum bei so vielen scholastischen Theologen die integritas und immortalitas zu den von der Ordnung der Natur umschlossenen Gütern als *integritas naturae* im Gegensatz zu einer gewissen Auflösung und *infirmitas naturae,* welche ihr an sich innewohnt, gezählt werden, und als justitia oder rectitudo originalis *naturalis* der gratuita ex gratia und supernaturalis gegenübergestellt werden);

3) weil diese Gaben sich nur als Begleiter und Folgen anschließen an das, was man eigentlich Übernatur zu nennen hat. Denn eben dadurch, daß der Geist eine höher-geistige, eine Übernatur erlangt, durch die er der Quelle aller geistigen Kraft, der Gottheit, näher tritt, wird er auch von einer Lebenskraft erfüllt, mit welcher er die ganze Natur, der er angehört, durchdringen und sich konform und ähnlich machen, sie gewissermaßen vergeistigen kann. Wenn wir demnach unseren Blick vorzüglich nur darauf zu richten haben, was eigentlich

werden, die Natur in ihrer Totalität einer einheitlichen und dauernden (unsterblichen) Vollendung nicht fähig ist, ja daß nicht einmal der höhere Teil, der seiner Natur nach einer solchen fähig ist, dieselbe erreichen kann, solange er in der Totalnatur verbleibt.

§ 2.

„Die geistige Natur des Menschen."

Da wir nun gegenwärtig die Natur des Menschen betrachten, insofern dieselbe nach einer stetigen und einheitlichen Vollendung als ihrem Ziele strebt, müssen wir nicht so sehr die Totalnatur, als die Natur des höheren, formellen und geistigen Prinzips im Menschen in Betracht ziehen. Überdies wird auch die Totalnatur eines Wesens vorzüglich und hauptsächlich durch jenes Prinzip bestimmt, welches dasselbe über alle anderen Wesen derselben Kategorie (genus) erhebt und ihm seinen eigentümlichen Vorzug (die differentia specifica) mitteilt, durch welche es seinen bestimmten Rang auf der Wesenleiter behauptet. Von diesem Prinzipe hängt vorzüglich das eigentümliche Ziel des Wesens ab, und werden alle übrigen Prinzipien und Kräfte in demselben eben nur auf dieses eine Ziel gerichtet und ihm untergeordnet. In dem oberen, formellen Teile der Natur findet ihre eigentliche, wahre, positive Vollendung und Entwicklung statt, namentlich wenn er, wie beim Menschen, in seinem Wesen von den niederen Teilen unabhängig ist; ihm dienen alle übrigen niederen Kräfte und Anlagen, und zwar so, daß sie, wenn es anders nicht geschehen kann, selbst der Vollkommenheit und Entwicklung des höheren Teiles zum Opfer gebracht werden müssen, wo sie dieselben aufhalten und verhindern.

Daher liegt die eigentlich positive Vollkommenheit der menschlichen Natur im Geiste, und werden wir deshalb in der Folge direkt nur die Natur des Geistes ins Auge fassen: und zwar erstens, wie der Geist absolut in seiner Besonderheit und Trennung vom Körper einer festen Entwicklung und vollkommenen Vollendung fähig ist und eine solche erreichen muß; dann zwei-

---

Übernatur ist, nämlich die Erhebung des Geistes zur Teilnahme an der göttlichen Natur, können wir das Übernatürliche in der Totalnatur des Menschen nur vorübergehend berühren. *Über dieses relativ Übernatürliche vgl. *Scheeben*, Dogmatik II, 244—246.

tens, wie er in der Verbindung mit dem Körper nach dieser absoluten Vollendung auf unvollkommene Weise streben kann und muß.

Also die geistige Natur des Menschen besteht in der aus der immateriellen, und somit einfachen, gediegenen und erhabenen Substanz und Wesenheit der Seele entspringenden Lebenskraft und der Tendenz, durch die Verwirklichung der in ihren Kräften niedergelegten Möglichkeit sich bis zu einem gewissen Punkte zu vollenden und zu vervollkommnen und so in der Fülle ihres allseitig entwickelten Lebens als in ihrem Ziele zu ruhen. Aus der immateriellen Natur entspringt aber nun die doppelte Kraft der Erkenntnis und der Liebe; letztere ist wiederum in der ersteren begründet und richtet sich nach ihr. Was man häufig zu diesen beiden hinzuzählen wollte, ist nur eine Folge oder Modifikation von diesen Kräften, wie das Gefühl, die Freiheit usw. Wenn man noch etwas hinzusetzen will, muß es die Kraft sein, nach außen auf die Bewegung oder Bestimmung eines anderen zu wirken, eine Kraft, die aber eben deshalb keinen immanenten Akt hat, obwohl sie durch immanente Akte der beiden anderen Kräfte in Tätigkeit gesetzt wird.

In der vollständigen Entwicklung dieser Kräfte also, d. h. in der Erkenntnis der höchsten Wahrheit, wie sie dieselbe aus sich erreichen können, in der Vereinigung durch die Liebe mit dem höchsten Gute, zu dem sie aus sich gelangen können, und in dessen ruhigem, ungestörtem, wonnevollem Besitz besteht die natürliche, innerliche Vollendung und folglich das innere Ziel des Menschen, seiner geistigen Natur nach.[1])

---

[1]) Es sei mir erlaubt, mich an dieser Stelle auszusprechen über eine philosophische Auffassung des Verhältnisses der Eudämonik zur Moral, da dieses in der Folge viel beitragen kann zum Verständnis der zu gebenden Entwicklung.

Vorzüglich muß man bei der Entwicklung der Tätigkeit obengenannter Kräfte eine doppelte Seite unterscheiden: erstens die, daß in ihren Tätigkeiten das eigentliche wahre Leben der Seele besteht, insofern dadurch die Seele mit dem Gute, das sie erstreben soll, vereinigt wird, und so ihr inneres Ziel und ihre innere Vollendung erreicht, und die andere Seite, daß die Seele, durch das eigentliche Handeln ihren Beziehungen und Verbindlichkeiten entspricht, die sie gegen andere Wesen oder Teile ihres eigenen Wesens hat, und so ihren äußeren Zweck, d. h. der schuldigen Stellung und Ordnung zu anderen Wesen genügt. So ist in dem vollständig entwickelten Leben der Seele die Erkenntnis

Zugleich aber mit der Entwicklung jenes inneren Lebens tritt der Geist in ein geordnetes Verhältnis zu den Wesen, die um ihn, unter ihm und über ihm stehen, namentlich zu Gott seinem Schöpfer,

---

Gottes, insofern die Seele dadurch erfüllt und vervollkommnet wird, und die Liebe Gottes, insofern dadurch die Seele in seliger Wonne mit Gott verbunden wird und in ihm ruht, die innere Vollendung der Seele, welche man in der alten Schule eigentlich *beatitudo* nannte (also nicht gerade das Wonnegefühl selbst, sondern die Vollendung des inneren Lebens der Seele, welches die Ursache des Wonnegefühls ist). Im Gegenteil, die Erkenntnis Gottes, insofern dadurch die Majestät Gottes anerkannt, verherrlicht und gepriesen wird, und die Liebe Gottes, namentlich aber die damit verbundene Hingabe, Unterwürfigkeit und Achtung gegen Gott (die devotio und religio) bilden die äußere Vollendung der Seele in ihren Beziehungen nach außen hin. Nur in der zweiten Beziehung kann man ihre Tätigkeit eine eigentlich moralische nennen. Denn eine moralische Tätigkeit als solche ist immer eine, quae fit propter finem, *ut debita fini* v. conveniens fini, ist immer eine solche, die den Beziehungen des Handelnden zu etwas anderem genügen soll: es ist das eigentliche Handeln einer Ordnung gemäß. Nur insofern als Liebe und Erkenntnis als Tätigkeiten betrachtet werden, die wir ex ordine rationis *in finem* hinrichten, kann man sie auch moralische Handlungen nennen und sind sie es wirklich, und gehören somit zur *rectitudo* mentis, qua mens recte ordinatur *ad aliquid.* Aber in sich als Erkenntnis und Liebe vereinigen sie nur mit ihrem Gegenstande, und durch diese Vereinigung (unio) bilden sie eben nicht eine rectitudo mentis, sondern die *vita consummata,* die vollendete Lebenstätigkeit des Geistes, und somit die *beatitudo.*

Beide Seiten der Geistestätigkeit stehen aber in gegenseitiger Verbindung, wie sie aus derselben Quelle hervorgehen, und häufig fallen sie ganz zusammen, ohne daß jedoch der formelle Unterschied nach den verschiedenen Beziehungen aufgehoben würde. Denn abgesehen davon, daß derselbe Akt z. B. der Liebe nach einer Beziehung in die erste, und nach der anderen in die zweite Kategorie gehört, begründen sie sich auch beide gegenseitig. Zum Beispiel eine wahre Vereinigung mit Gott, oder das Verlangen danach treibt uns an, uns auch in der angemessenen Unterordnung und Unterwürfigkeit ihm gegenüber zu benehmen; und umgekehrt die Unterwürfigkeit gegen Gott verpflichtet uns, uns mit ihm zu vereinigen in dem Maße, wie er es von uns verlangt, und ihn gerade durch unsere Liebe am meisten zu ehren.

Die Erfüllung unseres moralischen Verhältnisses zu Gott ist die natürliche Äußerung und Wirkung unserer schon vollzogenen oder angefangenen Verbindung und Einigung mit Gott durch die Liebe. Und dieses ist ein normales Verhältnis, in dem die actio propter finem ex unione ad finem hervorgeht. Aber umgekehrt in einem anormalen Verhältnisse kann auch die Vereinigung mit dem Ziele, wenn sie nicht aus der natürlichen Lebensentwicklung folgt, begründet und herbeigeführt werden durch den von der Furcht der Strafe hervor-

welches er durch angemessenes Handeln anerkennen und unterhalten muß, um so auch sein äußeres Ziel zu erreichen.

Es ist keine luftige Hypothese, daß der geschaffene Geist, der, wie die Engel, nicht durch die Bande des Körpers gebunden, gleich von Anfang die ganze Energie seiner geistigen Kraft entfalten kann, auch in einem Augenblicke zu seiner inneren und äußeren Vollendung gelangen könne und müsse. Die ganze Entfaltung der Erkenntniskraft kann dort gleich mit der Natur gegeben sein, und es braucht dann nur noch der Wille mit der ganzen Energie seiner reinen und einfachen Kraft und Neigung zum Guten, die ebenfalls in der Natur des Geistes liegt, sich anzuschließen und zu folgen

gerufenen Willen, seinem Verhältnisse und seiner Schuldigkeit gegen den Richter zu genügen und somit durch Liebe und Annäherung zu ihm ihn zu besänftigen und zu versöhnen.

Moralisches Motiv im eigentlichen Sinne ist das Ziel, das von uns eine Handlung fordert und uns zu derselben durch Verpflichtung oder Einladung anzieht. Die Liebe als solche kann Grundlage aller moralischen Motive sein, aber ist eigentlich nicht selbst ein solches, weil die Liebe uns nicht durch Verpflichtung bewegt, sondern durch ihr Wohlgefallen. So ist die Liebe eigentlich eudämonisches Motiv, aber in dem Sinne, daß sie durch das Wohlgefallen und die Freude, die sie an dem geliebten Gegenstande hat (nicht wegen des Verlangens nach Freude), antreibt, demselben Gutes zu tun. Durch diese Eudämonik wird die Moral nicht geschmälert, sondern gehoben.

Das in dieser Note Gesagte muß später dazu dienen, um den Unterschied von moralischen und theologischen Tugenden richtig fassen zu können und dadurch nicht zu Mißverständnissen veranlaßt zu werden. Denn eine oberflächliche Betrachtung namentlich der Namen kann zu dem Glauben Veranlassung geben, die moralischen Tugenden seien alle natürlich, und die theologischen seien so übernatürlich, daß sie kein entsprechendes Analogon in der natürlichen Ordnung hätten. Dem ist aber nicht so. Der formelle, unterscheidende Charakter beider Arten von Tugenden, wie wir ihn angegeben haben, macht nicht, daß beide verschiedenen Ordnungen der natürlichen oder der übernatürlichen angehören. Die moralischen sind jene, welche auf die Herstellung oder Ausfüllung einer Beziehung zum anderen gerichtet sind und somit beide, Subjekt und Objekt, gegenüberstellen und scheiden, die anderen beziehen sich auf Erfassung des anderen und Vereinigung mit ihm, worin beide, Subjekt und Objekt, einander entgegengehen, um Eins zu werden. Moralische Tugenden in diesem Sinne gibt es auch in der übernatürlichen Ordnung, obgleich man sehr oft die moralischen Tugenden den übernatürlichen als solchen gegenüberstellt. Und umgekehrt in der natürlichen gibt es als Träger und Grundlagen des moralischen Strebens die Erkenntnis und Liebe Gottes, als Analogon der betreffenden theologischen Tugenden.

und sich so für immer für die Liebe des Guten und die Anerkennung der Ordnung, in welche der Schöpfer ihn gesetzt hat, zu entscheiden. Ist dieses geschehen, dann fehlt nichts zur natürlichen Vollendung. Dann sind alle Kräfte des Geistes entwickelt und bleiben in einem sichern und festen Zustande, ohne daß sie etwas weiteres verlangen könnten. Nach der Lehre des heil. Thomas ist dann die Beharrlichkeit des Willens im Guten nicht eine Wirkung selbst der vollkommenen natürlichen Erkenntnis, wie dies bei der übernatürlichen, intuitiven Erkenntnis der Güte Gottes der Fall ist, sondern eben nur eine natürliche Folge der mit voller Energie geschehenen Entscheidung des Willens selbst. Denn ebenso, wie die Festigkeit, mit welcher die zum Bösen sich kehrenden Geister darin unfehlbar und mit einer gewissen Notwendigkeit (de consequenti), ohne sich bekehren zu können, verharren, weder durch Naturnotwendigkeit, noch durch eine übernatürliche Einwirkung Gottes, der zum Bösen nicht mitwirkt und auch die natürlichen Kräfte zum Guten nicht entzieht, noch infolge des Zustandes ihrer Erkenntnis bewirkt wird; und wie dieses aus keinem anderen Grunde geschehen kann, als weil der einfache Geist mit ungeteilter und ungehemmter Kraft von seinem wahren Ziele sich abwendet und sich in sich selbst verkehrt: so können und müssen wir auch annehmen, daß ohne übernatürliche Einwirkung Gottes, auch ohne einen Grund, der in der Erkenntnis des Guten läge, der Wille des reinen Geistes eben dadurch, daß er sich ganz und ungeteilt für das Gute entscheidet und sich seinem wahren Ziele unterordnet, sich auch im Guten befestige und darin verharre.

So kann also die natürliche Vollendung beim reinen Geiste in einem Augenblicke vollzogen sein, wo er sich nämlich zur Liebe des Guten, welches er erkennt, entscheidet, dadurch in den ganzen und sichern Besitz desselben eingeht und darin ruht. Eine eigentliche stufenweise und allmählich fortschreitende Entwicklung findet nicht statt. Auf ähnliche Weise kann also auch der menschliche Geist, sobald er anfängt, ein reiner Geist zu sein, sein Ziel, die volle Entwicklung der in ihm liegenden Kräfte und seine ruhige und abgeschlossene Vollendung erreichen.

So lange er aber mit dem Körper und zwar auf natürliche

Weise, wie ich oben gesagt habe, verbunden ist, kann er die volle in ihm liegende Kraft nicht ganz entwickeln. Erkenntnis und Willenskraft sind zugleich gehemmt. Jene kann eben die ihr verwandten, die höhern und geistigen Gegenstände durch die sie sich vervollkommnen soll, nur mangelhaft erkennen, und diese vermag teils wegen der Schwäche und Wandelbarkeit der Erkenntnis, teils weil sie mit so vielen anderen niederen Trieben zusammentrifft, sich ebensowenig für das Gute, als für das Böse, unwiderruflich zu entscheiden und so zum ruhigen und sichern Besitze ihres Gutes zu gelangen. Hier findet nun im Gegenteil eine reiche, stufenweise Entwicklung und Bewegung statt, indem die zu entfaltenden Kräfte, an sich einigermaßen gehemmt und latent, anfangen nach ihrem Ziele zu streben und dasselbe zu verfolgen. Jedoch ist die volle Entfaltung im Zustande der Seligkeit nicht gerade das Resultat ihrer Tätigkeit, wie die Wurzel sich zum Stamme, der Stamm zur Knospe, die Knospe zur Blüte, die Blüte zur Frucht entfaltet; sondern, indem die Kraft ihre Vollendung in der Weise anstrebt und an sich verwirklicht, wie es gegenwärtig geschehen kann, wird sie dadurch vorbereitet, aus dem gegenwärtigen Zustande in einen anderen überzugehen, wo ihre ganze und freie plötzliche Entfaltung möglich sein wird.

So lange der Geist im Körper ist, soll er seine Kräfte so gut gebrauchen, als er vermag, und nach der Erkenntnis und der Liebe des Guten streben, dessen vollkommene Erkenntnis und Liebe ihn selig machen soll. Er soll ferner die Beziehungen, die er in jenem Zustande zu anderen Wesen, und besonders zum Schöpfer selbst hat, anerkennen und auch in schwierigen Umständen achten und bewahren, um dadurch würdig zu werden, sich dereinst in ruhigeren und besseren Beziehungen glücklich und selig zu finden. Vorzüglich herrscht in dieser Vorbereitungsperiode, weil sie eine Periode des Strebens nach einem Ziele ist, die Liebe zum Guten vor, wie auch vorzüglich durch ihr Handeln der selige Zustand der Vollendung verdient werden soll. Die Erkenntnis des zu besitzenden Guten kann dagegen verhältnismäßig weit weniger entwickelt werden. Aber sie braucht auch nicht so sehr entwickelt zu werden, weil es wenigstens für die Erlangung der vollen Entwicklung der Erkenntnis in jenem höhe-

ren Zustande von geringer oder gar keiner Bedeutung ist, ob dieselbe in dem früheren mehr oder weniger entwickelt gewesen sei.

So haben wir beim menschlichen Geiste ein vollkommenes, letztes Ziel: nämlich den Abschluß seiner Entwicklung, den er in dem Zustande seiner vollen Freiheit und Ruhe erreicht, und ein unvollkommenes, nächstes Ziel: nämlich die geordnete Entwicklung seiner Kräfte in der Richtung auf das letzte Ziel, die gänzliche Vollendung.

Bis jetzt haben wir nur von dem Ziele und der Entwicklung des geistigen Lebens abstrakt und im allgemeinen gesprochen. Sehen wir jetzt, worin das Ziel konkret und im Einzelnen besteht, und wie die Entwicklung im Einzelnen vor sich geht, wobei sich zugleich die Grenzen ergeben werden, bis zu welchen dieselbe in natürlicher Weise fortschreiten kann.

Das innerliche Ziel des Geistes, haben wir nämlich gesagt, ist die Vereinigung mit dem höchsten Gute, oder der Besitz des ihm erreichbaren höchsten Gutes durch dessen Erkenntnis und Liebe; das äußerliche Ziel hingegen ist die ruhige und geordnete Stellung zu allen äußeren Wesen.

Das höchste Gut, mit dem sich der geschaffene Geist durch Erkenntnis und Liebe vereinigen kann, ist ohne Zweifel Gott, die über alle anderen Naturen erhabene Natur und die höchste und absoluteste Ursache seiner Natur. Mit dieser soll er sich also auch durch Erkenntnis und Liebe vereinigen. Er soll dieses, eben weil er in seinen eigenen, natürlichen Kräften das Vermögen dazu hat. Denn wenn man die Majestät, Herrlichkeit und Schönheit Gottes, nach dem Ausdrucke der heiligen Schrift, aus der großen Schönheit der materiellen Kreaturen erkennen kann, um wie viel mehr kann nicht der Geist aus seinem eigenen Wesen, das soviel Gottverwandtes in sich trägt, Gott erkennen und seine Schönheit bewundern! Eben dieses ist die Erkenntnis Gottes, die der natürlichen Kraft des Geistes entspricht, daß er nämlich denselben nicht in sich selber, sondern aus seinen Werken, insofern sie die Spuren seiner Herrlichkeit in sich tragen, erkenne wie ein Bild, das sich im Spiegel der Geschöpfe, wenn auch in matten Umrissen und dunkeln Strahlen, abspiegelt. Daß das Geschöpf, selbst der reine, von den Banden des Körpers freie Geist durch

seine natürlichen Kräfte Gott nicht in seinem eigenen Wesen unmittelbar anschauen könne, ist eine durch die Lehre der heil. Schrift, die einstimmige Tradition und selbst die Entscheidung der Kirche so ausgemachte Sache, daß an der Behauptung selbst nicht gezweifelt werden kann.[1]) Sie läßt sich aber auch durch gute philosophische Gründe in ein helles Licht stellen.[2])

Allseitig erklärend scheint folgender Grund zu sein. Wie das Erkenntnisvermögen von der immateriellen Natur des erkennenden Subjektes abhängt, so ist auch diese der unmittelbarste und natürlichste Gegenstand, auf den es sich bezieht, und gibt gleichsam das Maß der Erkenntnis selbst ab. Daher vermag der Geist das Niedere ebensowohl zu erkennen, wie sich selbst, das Höhere aber weniger vollkommen als sich selbst. Das Allerhöchste, seine erhabene, unendliche Ursache, kann er nur höchst unvollkommen erkennen, nämlich in seiner eigenen Natur und den übrigen Kreaturen, wie in einem schwachen Spiegelbilde, in welchem die Strahlen der Sonne der Unendlichkeit gleichsam ins Unendliche gebrochen werden. So ist also auch die vollkommenste Erkenntnis Gottes, welche durch die natürlichen Kräfte des geschaffenen Geistes erreicht werden kann, nur eine Erkenntnis Gottes aus seinen Werken, wie durch einen Spiegel, per speculum et in aenigmate (1 Kor. 13, 12). Dieser gibt aber nur diejenigen Strahlen wieder, welche in ihn hineinfallen, d. h. diejenigen, welche von der ihm zugekehrten Außenseite des gespiegelten Gegenstandes ausgehen. Aber alle innerlich verborgenen oder an der Kehrseite befindlichen nimmt er nicht auf und wirft sie nicht zurück. So kann auch die Erkenntnis Gottes in seinen Werken eine in ihrer Art

---

[1]) Anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et ipso beate fruendum. Prop. damn. a Clem. V. (Clem. 5. Tit. 3. de Haeret. c. 3) D. 475.

[2]) Wer diese Gründe ausführlich erörtert sehen will, lese *Thom.* Summa contra gentiles lib. III cap. 49, 51—54, mit dem herrlichen Kommentar des Franciscus Ferrariensis, eines der gediegensten Thomisten, bei dem der Geist des großen Lehrers weder durch die Fülle der Subtilitäten erstickt ist, noch durch steifen Formalismus seine Frische verliert. *Der Kommentar des Franz Sylvestris wird in der neuen monumentalen Ausgabe der Summa contra Gentiles nach dem Autograph des heil. Thomas (l. I u. II erschienen Romae 1918) wieder abgedruckt.

vollkommene sein, ohne absolut vollkommen zu sein und die Tiefen der Gottheit aufzuschließen. Wenn nur die in der Natur liegende Kraft ihre volle Entwicklung erreicht, genügt dieses, um die Erkenntnis in ihrer Art zu vollenden und die Natur zu der ihr entsprechenden Entwicklung zu bringen.

Merken wir uns eben diesen Grundsatz: Die Erkenntnis des geschaffenen Geistes, solange er in den ihm eigentümlichen Kräften und Anforderungen verbleibt, ist nur eine Erkenntnis Gottes aus seinen Kreaturen; oder besser, die natürliche Erkenntnis des kreatürlichen Geistes, d. h. die seiner Natur entsprechende ist nur eine Erkenntnis Gottes aus der geschaffenen Natur, nämlich der dem Geiste eigentümlichen und der allen übrigen Geschöpfen innewohnenden Natur. Die Natur als Subjekt der Erkenntnis ist sich selbst auch das nächste Objekt und bestimmt so objektiv nicht weniger, als subjektiv das Maß derselben.

Darum erkennt sie auch in Gott nur das, was sich nach außen in der Natur offenbart, sein Wesen aber und seine Eigenschaften nur insofern, als sie auf die Schöpfung und deren Leitung Einfluß haben.

Die Natur und das Wesen Gottes, wie es in sich selbst ist und über aller Verbindung mit der geschaffenen Natur steht, liegt auch über die natürliche Erkenntnis der Kreatur hinaus und ist somit für diese unerreichbar und verborgen, — ein Geheimnis.

Immerhin aber erkennt der Geist aus den Geschöpfen durch das innere natürliche Licht, daß Gott als letzter und höchster Grund aller Wesen Einer sein müsse, unendlich vollkommen, der alle Vollkommenheiten, welche sich in den Kreaturen finden, in höherer Form und in höchster Einheit und Gediegenheit in sich vereinigen, ewig und allgegenwärtig, allmächtig, allweise und allgütig sein müsse. Er ahnt aus der Größe und Schönheit der mannigfaltigen und doch so einheitlich verbundenen Geschöpfe die unendliche Schönheit, welche aus der Durchdringung aller jener Schönheiten in der harmonischen göttlichen Einheit entspringen muß. Er erkennt Gott als seinen gütigen Schöpfer, dessen Liebe ihm das Dasein, das Leben, das Licht und dazu so viele Bilder seiner unend-

lich erhabenen Schönheit verliehen hat. Alles dieses erkennt der Geist und fühlt sich glücklich und selig in dieser Erkenntnis. Er hat darin alles, was er seiner Natur nach fordern kann und darf.

Als einer Kreatur kommt ihm nicht mehr zu; ja er kann vielleicht nicht einmal ahnen, daß es für ihn etwas Höheres geben könne. Denn wie könnte er ahnen, daß er auf irgend eine Weise fähig gemacht werden könnte, den Unendlichen selbst unmittelbar zu berühren und anzuschauen, und ihn so in seinem eigenen Wesen ganz (totum), wenn auch nicht gänzlich (totaliter) zu umfassen! Wäre es nicht maßlose Verwegenheit, sich jenem unzugänglichen Lichte nahen zu wollen, in dem der allein Unsterbliche wohnt! Wie darf der Geist es wagen, nach einer Erkenntnis zu verlangen, die nur der göttlichen Natur selbst an sich eigentümlich ist, ihr allein gebührt, zu der sie allein aus sich Kraft besitzt, die der Vater hat von seiner Wesenheit, die er dem Sohne mitteilt als seine glorreiche und ausgezeichnete Erbschaft („denn Niemand hat den Vater gesehen als der Sohn" Joh. 1, 16), die nur der heilige Geist, der aus Vater und Sohn hervorgehet und in ihnen ruht, ergründet! Denn „Niemand weiß, was Gottes ist (im Innern Gottes), als der heilige Geist, wie Niemand weiß, was im Innern des Menschen ist, als der Geist des Menschen, der in ihm ist!" (1. Kor. 2, 11).

Und es ist nur ein blinder Verstoß gegen das oben aufgestellte und sich so klare Prinzip, daß das Streben und Anrecht der Natur nicht über den Kreis ihrer aktiven Kraft hinausreichen könne, wenn die Jansenisten und mit ihnen leider auch einige Theologen zugaben, daß die Natur aus eigenen Kräften die Wesenheit Gottes an sich nicht anschauen könne, aber dennoch behaupteten, sie habe das positive Streben darnach und ein Anrecht darauf als auf ihr natürliches Ziel.[1]) Diese Behauptung scheint uns nicht nur falsch, sondern eine contradictio in terminis, ein innerer Widerspruch, wie bei der Erklärung des Prinzips nachgewiesen wurde.

---

[1]) *Vgl. *J. Sestili,* De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam, Romae 1896. *A. Gardeil O. Pr.,* Appétit. Dictionnaire de théol. cath. I, 1698. *H. Kirfel* SS. R., Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes. Divus Thomas I (1914), 33 ff.

Wie Gott nun der höchste Gegenstand für die Erkenntnis und darum das Ziel der Entwicklung des natürlichen Erkenntnisvermögens ist, so ist er auch der höchste Gegenstand der Liebe und somit das Ziel der Entwicklung des Willens. Die Liebe zum Guten, welche in den Willen gelegt ist, kann und muß sich notwendig zu dem Gute erheben, und kann und muß nur in dem Gute ruhen, das alles Guten Gut, „omnis boni bonum et omne bonum“ ist. Alle Liebe, die der Geist von Natur zu sich selbst trägt, wird von derselben Natur auf ihren Urheber zurückgeleitet. Gott liebt der Geist als seinen Schöpfer, dem er als eigen angehört; Gott liebt er als die unendliche Schönheit, die sich ihm in tausend Bildern, vor allem aber in seinem eigenen Wesen, abspiegelt; Gott liebt er als seinen größten Wohltäter und liebevollen Gönner. Er soll sich glücklich und selig fühlen in dieser Liebe, durch die er mit dem höchsten Gute vereinigt wird. Und wie er Gott liebt als seinen Schöpfer, dem er die Liebe, die er zu sich selbst trägt, unterwirft, so unterwirft er ebenfalls alle Liebe, die er zu seinesgleichen trägt, dieser einen höheren Liebe, und führt sie so auf ihre höhere Einheit zurück.

Diese Liebe der Natur zu ihrem Schöpfer und Urheber ist eine hohe und erhabene. Man nennt sie zuweilen auch die Liebe zu Gott als unserem Vater. Weit besser möchte man sie nennen die Liebe des Knechtes zu seinem gütigen und milden Herrn. Denn die Natur als solche steht nicht in kindlichem Verhältnisse zu Gott; das Geschöpf als solches ist nur ein Diener und Knecht Gottes. Nur deshalb, weil es von Gott seinen Ursprung hat (aber nicht durch Zeugung oder Quasi-Zeugung), und weil es von Gott geliebt und mit Wohltaten überhäuft wird (aber nicht mit väterlicher Liebe und mit dem Erbteile seines Sohnes), kann es Gott einigermaßen seinen Vater nennen und als solchen lieben. Aber es kann dies nicht in dem vollen Sinne, in der hehren Bedeutung, mit der Vertraulichkeit und Zärtlichkeit, mit welcher wirkliche oder angenommene Kinder ihren Vater umfangen können. Darum enthält diese Liebe immer noch eine große Ehrfurcht. Sie bewirkt nicht, ja verbietet es sogar, daß sich eine so innige Verbindung des Geistes mit Gott entspinne, wie zwischen Freund und Freund, zwischen Vater und Sohn. Diese Vereinigung durch

die Liebe bleibt mehr eine ehrfurchtsvolle Entfernung, als eine vertrauliche Annäherung.

Ähnlich, wie mit der Erkenntnis und Liebe Gottes, durch die der Geist sein inneres Ziel erreicht, verhält es sich denn auch mit den Handlungen, welche aus der Erkenntnis und Liebe zu Gott hervorgehen, die äußere Stellung des Geistes gegen Gott wahren und sein äußeres Ziel herstellen. Der Geist von Gott nicht aus Bedürfnis, sondern aus überfließender Güte erschaffen, mußte von demselben als ein Zeuge seiner Herrlichkeit hingestellt werden; er sollte Gott verherrlichen und ihm dienen. Dieses geschieht denn auch nach dem Maße und in der Weise, wie der Geist die Herrlichkeit Gottes erkennt und darum bekennt, und wie er Gott liebt und darum ihm zu Liebe seinen Willen in allen Stücken erfüllt.

Hierdurch tritt er auch in das rechte Verhältnis zu den übrigen Geistern. Diese liebt er deshalb, weil sie eine Natur mit ihm haben und mit ihm Gott erkennen und lieben, ihn verherrlichen und ihm dienen sollen. Er achtet sie, weil und wiefern sie mit ihm gleiche Würde und Persönlichkeit haben.

So haben wir das natürliche Ziel und die natürliche Vollendung des geschaffenen Geistes im Einzelnen kennen gelernt.

Das innere Ziel wäre: Erkenntnis der höchsten für ihn durch seine Natur erreichbaren Wahrheit, d. h. Erkenntnis Gottes als der schöpferischen Natur aus der geschaffenen, und vorzüglich aus der eigenen Natur; Liebe des höchsten Guten, mit dem er durch seine Natur in Verbindung steht, d. h. Liebe Gottes als des Schöpfers und höchsten Herrn seiner Natur und als der durch seine und die übrigen geschaffenen Naturen erkannten, unendlichen Schönheit. — Das äußere Ziel wäre dagegen Herstellung des geordneten Verhältnisses zu Gott und den übrigen Geistern; zu Gott, durch dessen Verehrung und Anbetung als des absoluten Prinzips der Natur des Geistes und Lob und Verherrlichung desselben nach ihren Kräften; zu den geschaffenen Geistern, durch Liebe und Achtung ihrer Persönlichkeit, und liebende Gemeinschaft mit ihnen im Genusse und im Dienste Gottes.

Dieses ist das vollkommene Ziel, wie es der Geist erreicht,

wenn er in seinem reinen Sein und seiner reinen Kraft dasteht. Das Gesagte gilt daher eben sowohl von dem menschlichen Geiste, wenn er vom Körper getrennt ist, als von den Engeln.

Wenn wir nun aber den menschlichen Geist in seiner Verbindung mit dem Körper, also im Zustande seiner Entwicklung, betrachten, so sind seine Verhältnisse, seine Kräfte und Tätigkeiten der Substanz nach dieselben; nur sind sie unvollkommener und weniger rein entfaltet.

Erstens bleibt auch hier die Erkenntnis und Liebe Gottes das nächste Ziel und die nächste innere Vollendung, die der Geist erreichen kann und soll. Aber die Erkenntnis ist unvollkommener, weil die geistige Erkenntniskraft durch die Verbindung mit dem Materiellen unmittelbar auf dieses gerichtet ist. Sie macht die Gegenstände der Sinnlichkeit zu ihrem nächsten und natürlichen Gegenstande, während der Geist sich selbst in seinem mit der Materie verbundenen, geistigen Wesen nicht mehr unmittelbar zu erfassen vermag. Daher ist auch die Erkenntnis Gottes, die er in diesem Zustande erreichen kann und soll, eine Erkenntnis Gottes vorzüglich aus der Schönheit und Größe der sinnlichen Natur. Auf diesem Wege gelangen denn auch der gewöhnliche Menschenverstand und die heidnischen Philosophen zur Erkenntnis Gottes, und die heilige Schrift selbst lehrt, daß die Menschen von Natur auf diese Weise Gott erkennen müßten (Sap. 13.; Rom. 1, 17 ff.).[1]) Dieser Erkenntnis Gottes entspricht auch die natürliche Liebe; nur daß die Liebe zum Geistigen überhaupt und zu Gott insbesondere durch die Verbindung mit der Sinnlichkeit bedeutend mehr in ihrer Entwicklung gehindert wird, als die geistige Erkenntnis.

Ich sage, dieser Erkenntnis entspricht eine natürliche Liebe; denn durch die Verbindung mit dem Körper wird die natürliche Verwandtschaft des Geistes mit Gott und geistigen Dingen nicht aufgehoben. Es ist das eine Liebe, deren Kraft und Tendenz in der Natur des Geistes selbst liegt, wie wir dieses bei den meisten

[1]) *Vgl. das vatikanische (sess. III can. 1 de revel. D. 1806) Dogma von der natürlichen Erkenntnis Gottes. *Scheeben*, Dogmatik I, 464—490. *J. Jeiler O. F. M.*, Über den Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Katholik 1877 I, 113 ff., 234 ff., 321 ff.

Vätern ausgesprochen finden, welche nicht durch den Gegensatz zu den Pelagianern zur Vermeidung von Mißverständnissen eine andere Sprache zu führen gezwungen waren. Auch die Kirche hat sich gegen die Behauptung des Bajus, daß eine solche Liebe aus der bloßen Philosophie, d. h. der natürlichen Erkenntnis, und aus den Kräften der Natur hervorgegangen, dem Verdienste des Kreuzes Christi Eintrag tue (prop. 36.), ausdrücklich verwahrt. Aber ich sagte, diese Liebe sei in ihrer Entwicklung ungleich mehr durch die Sinnlichkeit gehemmt, als die geistige Erkenntnis. Denn die sinnliche Erkenntnis ist der geistigen nicht geradezu entgegengesetzt; die sinnliche Liebe aber tritt der geistigen oft geradezu entgegen und bekämpft sie, um sie zu sich herabzuziehen. Das Fleisch begehrt gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch. (Rom. 7.) Hiebei ist nun die Tendenz des Geistes, obwohl die höhere, dennoch die schwächere. Die Sinnlichkeit hat ihren Gegenstand unmittelbar in seinem ganzen Glanze und seinem ganzen Reize vor sich, während der Tendenz des Geistes ihre eigentümlichen Gegenstände nicht in so unmittelbarer Lebendigkeit und in ihrem geistigen Glanze, sondern nur unter dem Spiegel des Sinnlichen vorschweben. Und diese Schwäche des Geistes dem Fleische gegenüber ist so groß, daß er, wenn ihn Gott nicht durch ganz besondere Anregung und Stärkung bewegt und unterstützt, unfehlbar dem Fleische unterliegen müßte. (Rom. 7.) Daher ist es schwer, ja moralisch unmöglich, daß der Geist durch seine natürliche Kraft und Tendenz zur Liebe Gottes, in der Wirklichkeit Gott über alles liebe, nicht so sehr aestimative, daß er ihn höher als alles achte, als effective, daß er nämlich alles wegen Gott überwinde, und allen Versuchungen widerstehe.[1]) Aber diese Unmöglichkeit, wohlgemerkt, ist eine moralische, keine physische, da dieser Akt der Liebe Gottes nicht über die physische innere Kraft und Tendenz des Geistes hinausliegt, vielmehr derselben

---

[1]) Es versteht sich von selbst, daß Gott dieser Schwäche der Natur durch besondere Aushilfe beispringen könne und müsse, ohne dadurch die Ordnung der Natur zu überschreiten. Dieses auxilium speciale wäre nicht die christliche, übernatürliche Gnade, sondern jenes, was einige Theologen gratia ordinis naturalis nennen.

ganz entspricht, sondern nur wegen der entgegenstehenden Hindernisse unausführbar wird.

Wie der Geist also im Zustande seiner Verbindung mit der Sinnlichkeit Gott erkennen und lieben kann und soll, und wie so für ihn eine natürliche Entwicklung und Ordnung auf innere Vollendung besteht; gibt es für ihn ebenfalls eine Ordnung und Tendenz nach einer natürlichen äußeren Vollendung, in der Betätigung jener moralischen Ordnung, die er seiner Natur nach wahren muß. Zu Gott besteht für ihn dasselbe Verhältnis, das wir beim reinen Geiste angegeben haben, und er kann es in derselben Weise betätigen, wie er auch die Liebe Gottes herzustellen vermag. Nur tritt er noch in ein besonderes Verhältnis der Abhängigkeit zu Gott. Weil er zu seiner Entwicklung im Guten und zur Vermeidung des Bösen einer besonderen Hülfe Gottes bedarf, muß er auch auf eine besondere Weise Gott verehren, ihm danken und ihn bitten.

Die Geister, die ihm nahe stehen, sind zunächst nur solche, die sich mit ihm in die menschliche Natur teilen, und daher, wie er selbst, einer allmählichen Entwicklung im Guten unterworfen und gegenseitiger Hülfe bedürftig sind. Deshalb modifiziert sich das früher angegebene allgemeine soziale Verhältnis der Geister dahin, daß sie gegenseitige Achtung und Liebe, vorzüglich die gegenseitige Unterstützung und Aushilfe in geistigen und leiblichen Bedürfnissen bezweckt und alle Störung in dem gerechten Streben nach dem Ziele verhindert. Endlich tritt noch ein ganz besonderes moralisches Verhältnis zu den beiden früher angegebenen hinzu, nämlich das des Geistes zu der ihm verbundenen Sinnlichkeit, indem der Geist seine eigene Würde dieser gegenüber wahren und sich die Herrschaft über dieselbe sichern muß.

Alles dies sind moralische Verhältnisse, welche der Natur des menschlichen Geistes entsprechen, und bilden somit ein wahrhaft natürliches Moralsystem. Weil diese Verhältnisse aus der Natur hervorgehen, sind sie auch durch die Natur erkennbar. Somit gibt es eine natürliche Moralphilosophie, in welcher selbst der Heide Aristoteles durch seine scharfe Analyse der menschlichen Natur so erstaunliches leisten konnte.[1]) In der Na-

[1]) *Vgl. *M. Wittmann,* Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1920.

tur liegen auch die physischen Kräfte, wie zur Liebe der geistigen Dinge und des höchsten schöpferischen Geistes, so auch zur Betätigung der in der besagten Weise erkannten moralischen Verhältnisse; Kräfte, welche durch allgemeine und besondere natürliche Einwirkung und Anregung Gottes in volle Tätigkeit gesetzt werden können. Somit gibt es ein natürliches moralisches Leben und eine natürliche moralische Tätigkeit. Die Kräfte des Geistes, wie sie in seiner Natur gegeben sind, sind noch einigermaßen in ihrer Bewegung gehemmt, und nur durch öftere Anregung, energische Anstrengung und öftere Bewegung nach dem Guten hin gewinnen sie die Fähigkeit, ihre Tätigkeit leicht, schnell und angenehm zu entwickeln. Ihre Tendenz muß, namentlich in der Richtung, wo die Sinnlichkeit unmittelbar oder mittelbar vom Guten zurückzieht, gestählt und gekräftigt werden. Die so gestählte, gestärkte und tüchtig gemachte Kraft ist eigentlich die Tugend (*virtus,* die vollkommene vis), welche entsteht durch die allmählich immer fester werdende Haltung (habitus) der Kraft inbezug auf ihre gute Tätigkeit. Die vollkommene Richtung auf das Gute erhalten die Kräfte erst durch häufige Anregung und Übung; aber in sich selbst haben sie schon eine Grundrichtung und Tendenz darnach, an welche sich die durch den habitus erworbene anzuschließen hat. So liegt in den Naturkräften der Same der eigentlichen Tugenden, der sich in ihnen selbst entfaltet (die semina virtutum). Es gibt also in der Natur *semina quaedam naturalia* virtutum, und darum gibt es auch natürliche Tugenden inbezug auf Gott, auf den Nächsten und auf uns selbst.

So haben wir, um das Gesagte zusammenzufassen, eine auf die menschlich-geistige Natur gegründete, durch sie erkennbare, und durch ihre Kraft auszuführende Ordnung auf eine bestimmte natürliche Vollendung, innerlich inbezug auf Erkenntnis und Liebe Gottes, und äußerlich inbezug auf die Wahrung ihrer moralischen Verhältnisse. Kurz es gibt für den Menschen eine von der übernatürlichen durch Christus hergestellten, offenbarten und eingeleiteten Ordnung seiner Entwicklung auch eine natürliche, die sich auf seine Natur gründet. Diese Ordnung würde für den Menschen ohne weiteres an sich be-

stehen, wenn Gott nicht etwas Höheres bestimmt hätte, und wäre nach einer nicht zu verwerfenden Ansicht mancher Theologen[1]) auch jetzt nach der Erbsünde bestehen geblieben, wenn Gott alle Beziehungen zu einem höheren, übernatürlichen Ziele aufgehoben hätte.

Damit ist es ausgesprochen, daß es einen reinen Naturzustand geben könne, d. h. einen Zustand ohne alle eigentlich übernatürlichen Elemente, und ist zugleich die rechte Mitte gefunden zwischen zwei entgegengesetzten falschen Auffassungen.

Die Jansenisten nämlich leugneten, wie alle gnostischen und manichäischen Sekten, die Möglichkeit eines anderen guten Zustandes der Natur, als desjenigen, in dem sie durch die wirklich übernatürlichen Kräfte und Tugenden in Wahrheit ein Kind Gottes und Erbe seiner unmittelbaren Anschauung wäre. Sie machten den wirklich übernatürlichen Zustand zum natürlichen und damit einzig guten. Andere dagegen machen den wirklich natürlichen Zustand zu einem übernatürlichen, indem sie für das, was in Wahrheit natürlich ist, z. B. die oben erklärte Liebe und Erkenntnis Gottes, in der Natur als solcher keine aktiven und strebenden Kräfte annehmen wollen (wie wir sagen, daß die Natur für das Übernatürliche zwar Empfänglichkeit, aber keine aktive Tendenz und Kraft besitze) und zur Verwirklichung desselben jene Hülfsmittel als absolut notwendig verlangen, welche an sich nur notwendig sind, um das wirklich absolut übernatürliche Gute zu erreichen, nämlich den Offenbarungsglauben und die christliche Rechtfertigungsgnade. Nach jenen kann die Natur als solche nicht gut sein ohne göttliche Heiligkeit, nach diesen ist die Natur an sich, wenn nicht böse, so doch nur Finsternis und Ohnmacht. Der Wahrheit gemäß besitzt jedoch die Natur aus sich zwar keineswegs jene höhere, göttliche Güte, sondern nur eine menschliche und natürliche; aber diese besitzt sie wirklich und durch sich selbst, und bildet so die Grundlage einer bestimmten und abgeschlossenen Lebensordnung.

Da letztere von jenen beiden Auffassungen bei Vielen gang und gäbe ist, die entweder nicht wissen, was übernatürlich in der

[1]) Vgl. Berlage von der Erbsünde. *A. Berlage*, System der katholischen Dogmatik V. Münster 1856, 193—391.

Tat ist oder die Natur vernichten, wollen wir bei diesen noch etwas länger verweilen. Es müssen also unbedingt alle jene Anschauungen fern gehalten werden, welche den Geist in irgend einem Zustande der menschlichen Natur (die geistigen Monstrositäten im einzelnen gehören nicht hierher) alle wahrhaft geistige Kraft verlieren, oder wenigstens die Spannkraft oder Tendenz, dieselbe auszuüben, einbüßen lassen, wie manche aus Unklarheit der Begriffe von dem jetzigen nach der Erbsünde eingetretenen Zustande glauben behaupten zu müssen. Hiernach hätte der menschliche Geist in sich nicht mehr die Kraft, rein geistige oder gar die höher geistigen, göttlichen Dinge zu erkennen; wenigstens wäre diese Kraft an sich so schlaff und abgestumpft, daß sie durch das Wort eines anderen Geistes und zuletzt Gottes selbst aus ihrem Schlafe geweckt werden müsse, um zu rein intellektueller Erkenntnis selbst der sinnlichen Dinge oder wenigstens der übersinnlichen angeregt zu werden. Als wäre es nicht nur rationell, sondern rationalistisch, irgend eine spontane Entwicklung der höheren Erkenntnis im Menschen anzunehmen. Aber ebenso wie es nicht pelagianisch ist, zu sagen, daß die Natur aus sich etwas Gutes wollen, ja auch ohne die eigentlich übernatürliche Gnade Gott lieben könne, ist es auch nicht rationalistisch zu behaupten, daß die Natur mit ihren eigenen Kräften aus sich einiges Wahre auch inbezug auf die göttlichen Dingen erkennen könne. Vielmehr würde die entgegengesetzte Verneinung von jenem zum Jansenismus, und von diesem zu dem wenigstens in dieser Ausdehnung deutlich genug von der Kirche mißbilligten Traditionalismus führen.[1]) Die Wahrheit liegt hier in der Mitte. Die geistige Kraft der Erkenntnis und Liebe ist in dem natürlichen Zustande, wo die geistigen Kräfte wegen der Verbindung mit der Materie und den niederen Kräften nicht ganz frei und unabhängig sind, wirklich einigermaßen gehemmt und behindert. Sie ist es aber nicht so sehr, daß sie alle Energie und Spannkraft verlöre, noch viel weniger so, daß die Kräfte selbst ganz untergingen, und es infolge davon innerlich und physisch (d. h. aus Mangel der notwendigen Lebenskraft) unmöglich würde, geistige Dinge und Gott

[1]) *Gregor XVI. verurteilte 1840 den Traditionalismus Bautains (D. 1622 ff.), Pius IX. denjenigen Bonnetys (D. 1649 ff.)

selbst zu erkennen und zu lieben. Nein, die Kraft bleibt; einige aktive Tendenz nach Tätigkeit bleibt auch immer, damit sich die Erkenntnis und Liebe Gottes immerhin auch spontan bis auf einen gewissen Grad entwickeln könne; denn ohne jene Tendenz kann man sich keine natürliche Lebenskraft denken. Aber die volle, leichte, rasche und entschiedene Entwicklung der Kräfte ist gehemmt und muß ihnen deshalb (damit dieselbe vollständig statthaben könne) von außen, nicht durch Setzung einer neuen höheren Kraft, sondern durch anregende und unterstützende Hilfsmittel nachgeholfen werden.

So ist es also rationalistisch zu behaupten, die Vernunft sei durch keine Hindernisse in ihrer Entwicklung gehemmt, und sie könne deshalb ohne äußere Nachhilfe, die in letzter Instanz auf Gott zurückgeführt werden müsse, sich rasch, leicht, sicher und vollständig entwickeln. So ist es pelagianisch zu behaupten, die natürliche Kraft und Tendenz des Geistes, das Gute zu wollen und Gott zu lieben, sei nicht einigermaßen durch den Zug der sinnlichen Triebe nach unten gebrochen und so sehr geschwächt, daß Gott ihr nicht durch besondere äußere und innere Anregungen und stärkende Einflüsse zu Hilfe kommen müsse, um ihr die unablässige und standhafte Verfolgung und Festhaltung ihres Zieles zu sichern.

Aber immerhin bleibt es wahr, daß der Mensch auch in seinem reinen Naturzustande ohne eigentlich übernatürliche Offenbarung und Gnade Gott in gebührendem Maße erkennen und lieben und sich so auf sein natürliches Ziel vorbereiten kann. Jene äußere Aushilfe kann man nämlich höchstens übernatürlich nennen, insofern sie von Außen zur Natur hinzutritt; aber schon deshalb, weil es eine Aushilfe für die Natur und eine notwendige Aushilfe ist, hört sie auf, etwas schlechthin Übernatürliches zu sein. Sie verleiht ja keine neue, innere Lebenskraft, und führt nicht zu einem über die vorhandenen Kräfte erhabenen übernatürlichen Gute; sie ist vielmehr bloß eine äußere (d. h. von außen, von einem anderen Wesen kommende) Anregung der inneren natürlichen Kraft, um ihr die Beseitigung ihrer Hindernisse zu erleichtern und den Gegenstand ihrer Tätigkeit näher zu bringen.

So z. B. bedürfen auch die Pflanzen äußerer Einflüsse, und

nicht nur ordentlicher, sondern auch zuweilen außerordentlicher Nachhilfe von Außen, um die in ihrem Keime liegende Kraft in ihrem ganzen Reichtum entfalten zu können und so zu ihrer natürlichen Entwicklung zu gelangen. Die äußere Nachhilfe aber gibt ihnen keine neue Kraft, sondern gibt der vorhandenen Kraft nur das Material, und erleichtert ihr die Ausübung ihrer Tätigkeit durch Hinwegräumung der Hindernisse. Wenn die Lebenskraft der Pflanze ganz erstorben wäre oder wenigstens alle Tendenz zu eigener Entwicklung verloren hätte, könnte alle äußere Aushilfe nicht anschlagen. Ist aber der Keim vorhanden, so kann er sich bis auf einen gewissen Grad selbst entwickeln, und das, was er weiter bedarf, kann nicht die Verleihung einer neuen Kraft, die Einpfropfung eines anderen Keimes sein (denn dann würde nicht das Vorhandene entwickelt, sondern ein Neues angesetzt), sondern nur Anregung, Material und Hilfe zur Überwindung der Hindernisse. In gleicher Weise setzt auch die Aushilfe, welche Gott der Natur des Menschen als solcher erteilen würde, voraus, daß die Lebenskraft und ihre Spannkraft nicht erstorben sei. Sie setzt ferner voraus, daß selbst diejenigen Lebensakte, zu welchen sie hilft, an sich ihrer Wesenheit nach nicht über die Lebenskraft des Geistes erhaben, also nicht physisch unmöglich sind. Dieselben sind nur durch verschiedene entgegenstehende Hindernisse unausführbar, also moralisch unmöglich. Die sogenannte moralische Unmöglichkeit ist an sich eine dem Willen, als einer moralisch freien Kraft, eigentümliche, insofern derselbe sehr oft zwar vermöge seiner Freiheit sich für etwas entscheiden kann und doch wegen einer vorhandenen starken Neigung zum Gegenteil sich ziemlich sicher nicht dazu entscheiden wird. In weiterem Sinne spricht man auch von moralischer Unmöglichkeit einer natürlichen Erkenntnis, z. B. aller Vollkommenheiten Gottes, insofern nicht ein Mangel der physischen Erkenntniskraft, sondern der Abgang der nötigen Hilfsmittel oder Ausbildung die Ursache davon ist.

Diese Aushilfe, welche die reine Natur notwendig hat, ist näher weder übernatürliche Offenbarung, noch übernatürliche Gnade. Sie ist nicht übernatürliche Offenbarung, weil jene Aushilfe auf verschiedene andere Weisen geleistet werden kann, als durch unmittelbares äußeres Reden Gottes zu uns Menschen, z. B.

durch größere Verstärkung der Vernunft in einzelnen Menschen, Erweckung vieler besonders weiser Männer und eine durch weise Vorsehung geleitete Verbreitung guter Erziehung. Sie ist nicht übernatürliche Gnade, weil zur Überwindung der Leidenschaften eine gesteigerte Hinneigung zum Guten im Willen und häufige lebhafte Anregung zur Furcht und Liebe Gottes durch dessen besondere äußere und innere Einwirkung vollkommen ausreichen. Kurz es würde an sich die Offenbarung, welche auch viele Rationalisten und Deisten zugeben, und die Gnade genügen, welche auch zum Teil einige Pelagianer und Semipelagianer, und in neuerer Zeit besonders Hermes, zuließen: eine Offenbarung nämlich im weitesten Sinne, insofern dadurch irgendwie die Wahrheit offenbar wird, und Gnade im weitesten Sinne, insofern sie ein besonderes Geschenk der Güte Gottes ist. Aber eine Offenbarung, in der Gott selbst zu uns redet, um unsere Erkenntnis unmittelbar mit der seinigen zu verbinden, auf diese zu gründen, und uns in seine Geheimnisse einzuführen, wie Gott sie im Christentume gegeben hat, eine solche Gnade, die unserer Tätigkeit einen höheren himmlischen Wert verleiht, sie für die himmlische Seligkeit verdienstlich macht, und uns durch eine wahrhaft kindliche Liebe mit Gott verbindet, kann keineswegs als Aushilfe in der natürlichen Ordnung notwendig sein. Und jene milderen Rationalisten und Pelagianer, von denen wir eben sprachen, fehlen nicht deshalb gegen den Charakter der christlichen Offenbarung und Gnade, weil sie dieses ebenfalls anerkennen, sondern deshalb, weil sie hierbei stehen bleiben und keinen höheren Grund der Notwendigkeit jener Offenbarung und Gnade annehmen wollen, als das Bedürfnis der schwachen Natur nach einer Aushilfe. Sie leugnen eben das wirkliche Dasein einer höheren Ordnung und eines höheren Lebens, welches durch jene Offenbarung und Gnade eingeleitet werden soll.

Darin, daß in der Wirklichkeit nicht eine natürliche, sondern eine übernatürliche Ordnung besteht, liegt auch der Grund, warum wir in der Wirklichkeit gar nicht oder selten das natürliche Leben in seiner vollen Kraft, unabhängig vom übernatürlichen, auf die übernatürliche Offenbarung und Gnade gegründeten, erblicken. Erstens muß man in Anschlag bringen, daß diejenigen,

welche im Angesichte einer übernatürlichen Offenbarung diese verwerfen und verschmähen, damit auch ihr natürliches Verhältnis zu Gott verletzen. Sie machen sich der natürlichen Hilfe unwürdig, wenn sie die dargebotene übernatürliche anzunehmen sich weigern. Bei denen, welche die Offenbarung und Gnade mit Treue und Dankbarkeit annehmen, verschmiltzt gewissermaßen die natürlich gute Tätigkeit mit der übernatürlichen und tritt deshalb nicht besonders hervor. Bei denen aber, welche die Offenbarung noch gar nicht kennen, kann sich das natürliche Leben entwickeln und entwickelt sich in der Tat. Gleichwohl wird auch hier in der gegenwärtigen Weltordnung wegen der Uroffenbarung und derjenigen, die Gott im Innern des Menschen wirken kann, sehr oft schon einigermaßen das natürliche Leben über seine Ordnung hinausgehoben. Ja im allgemeinen wird jetzt alle Tätigkeit der Menschen von Gott einem übernatürlichen Ziele auf die eine oder andere Weise zugelenkt, wie auch im Gegenteil eine gewissermaßen übernatürliche böse Macht, die gefallenen Engel, den Menschen ebenfalls vom natürlich Guten zum Bösen hinzieht.[1])

Fassen wir nun zusammen, was wir über die Kraft für das Wahre und Gute, welche der menschliche Geist infolge seiner Wesenheit und Natur besitzt, gesagt haben, so ergibt sich, daß der menschliche Geist vermöge seiner Wesenheit die geistige Kraft und mit ihr die Tendenz habe, das Wahre zu erkennen und das Gute zu lieben und so nach der vollkommenen Erkenntnis und Liebe der höchsten Wahrheit und Güte zu streben; daß aber diese Kraft, weil gebunden und gehindert durch andere niedere und teilweise entgegengesetzte Kräfte, von außen und namentlich von Gott in einer angemessenen Weise besonders unterstützt und gepflegt werden müsse.

Die Sicherheit der in dieser ganzen Frage über die Natur des Menschen, ihre Kräfte und Tätigkeiten vorgetragenen Lehre ergibt sich an sich aus der Einfachheit und Wahrheit der Prinzipien, auf welchen sie ruht. Diese Lehre könnte und müßte, weil sie sich rein auf die Natur bezieht, auch durch die bloße Vernunft,

[1]) Das faktische Verhältnis des rein natürlichen Lebens in der gegenwärtigen, übernatürlichen Weltordnung erforderte übrigens eine weitläufigere Erörterung, die für einen anderen Ort vorbehalten werden muß.

als deren Organ, erkannt werden. Aber sie wird auch gestützt durch die Offenbarung und die unfehlbare Lehre der Kirche, welche selbst in den natürlichen Wahrheiten, die mit der Offenbarung und die unfehlbare Lehre der Kirche, welche selbst in den natürlichen Wahrheiten, die mit der Offenbarung zusammenhängen, eine sichere Führerin ist.[1])

Daß es ein natürliches Ziel und Ende gebe, muß die Kirche notwendig voraussetzen, wenn sie lehrt, das der Natur jetzt in der seligen Anschauung Gottes bestimmte Ziel sei ein absolut übernatürliches, nur durch eine besondere Gnade uns zuteil gewordenes; da es ja doch ein notwendiges Ziel für die Natur geben muß.

Daß der Mensch im gegenwärtigen Zustande, nur nach seinen natürlichen Kräften betrachtet, Gott erkennen und in seiner Art auch lieben könne, erhellt aus vielen Sätzen, welche in Bajus und in den Jansenisten verdammt wurden, da dieselben gerade die Lehre, wie sie hier vorgetragen ist und in jener Zeit in der Hauptsache von fast allen theologischen Schulen festgehalten wurde, angegriffen hatten.

Auffallend kann es nur erscheinen, daß seit dem Kampfe mit den Pelagianern bei den lateinischen Vätern die Natur des Menschen entweder gar nicht berücksichtigt, oder doch gar stiefmütterlich behandelt wird, wenn von ihren Kräften zu einem wahrhaft Guten, und besonders zu einer Liebe Gottes die Rede ist. Ja selbst bei den meisten Scholastikern wird, wenn sie von den guten Werken sprechen, welche die Natur aus sich verrichten können, nur von äußerlichen Werken, wie Häuser bauen, Bäume pflanzen u. dgl. Erwähnung getan. Namentlich bei Augustinus und Prosper wird, wie die Jansenisten sehr scharfsinnig beobachtet haben, die absolute Notwendigkeit der Gnade regelmäßig nicht durch die Erhabenheit der übernatürlichen Akte, sondern durch die Neigung der Natur zum Bösen begründet, die so stark sei, daß jene sich aus sich gar nicht zum Guten und Göttlichen erheben könne, und deshalb alle auch natürlich gute, von der Gnade unabhängige Erkenntnis und Liebe auszuschließen scheine.

[1]) *Vgl. *Fr. Diekamp,* Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heil. Thomas I, 3—5, Münster 1921, 60.

Aber ist es nicht ebenfalls auffallend, wie dieselben Jansenisten ebenso scharfsinnig bemerkt haben, daß dies hauptsächlich die lateinischen Väter, und nicht auch die griechischen taten, die gerade deshalb, weil sie der Natur so viel Neigung zum Guten und selbst zur Liebe Gottes zuschrieben, von den Jansenisten als calumniatores gratiae verschrieen und von vorneherein nicht als gültige Zeugen für die Natur der Gnade zugelassen wurden? Und warum taten jenes nun gerade die lateinischen? Weil sie den Kampf mit den Pelagianern führen mußten und in diesem Kampfe bloß im Auge hatten, zu zeigen, was die Natur **nicht** könne. Diese Frage faßten sie auch nur in ihrer polemischen und praktischen Bedeutung, ohne sie spekulativ allseitig zu erklären, in alle ihre Teile zu zerlegen und mit anderen Lehren in Verbindung zu bringen.

Die Väter lehrten dem stolzen Pelagianismus gegenüber, daß von jenem Guten, von dem wir unter Christen zu reden gewohnt sind, nämlich dem übernatürlichen, zum ewigen Leben ersprießlichen, auch nicht ein Fünkchen mehr in uns sei; daß vielmehr ein großer Zündstoff des Bösen in uns liege, dessen Ausbruch zu einem furchtbaren Brande wir aus unseren inneren und eigenen Kräften nicht zu hindern vermögen. So sprachen sie einerseits der Natur auch den Keim und den kleinsten Samen zum wahren Guten ab; auf der anderen Seite aber behaupten sie, daß eine reiche Saat des Verderbens in ihr niedergelegt sei. Was die Natur aus sich ohne Rücksicht auf das Heil vermöge, wurde beiseite gelassen (tanquam cursus praeter viam, wie Augustin sich öfter ausdrückt), und zuweilen auch anerkannt (illa vis imaginis Dei, qua naturaliter legitimi aliquid agit et facit). Ja es konnte auf seiten der Väter kaum berührt werden, während es auf der gegnerischen Seite scheinbar gerade die Hauptschwierigkeit bildete. Denn die Irrenden, namentlich die guten Semipelagianer, glaubten gerade nur darin der Lehre Augustinus zu widersprechen, daß sie der Natur an sich irgend eine Kraft zum Guten zuschrieben. Aber nicht darin lag der Fehler. Hätten sie der von Gott geschaffenen Natur eine in sie vom Schöpfer gelegte Kraft und Tendenz zum Guten zugeschrieben, sodaß die Freiheit nur im freien Anschlusse an diese vom Schöpfer kommende Tendenz zum Guten

dasselbe erstrebt hätte, wie wir die Kraft der Natur auffassen: so wäre ihre Ansicht in diesem Punkte eine richtige gewesen, und hätte Augustinus des weiteren darauf eingehen müssen, wie die absolute Unfähigkeit der Natur nur inbezug auf eine höhere Ordnung stattfinde. Aber sie lehrten eine Freiheit, die ohne Anschluss an einen vorhergehenden, auch natürlichen Impuls zum Guten, sich selbst ebenso aus sich zum Guten den ersten Impuls geben könne, wie sich ihn der von aller Neigung zum Bösen noch freie erste Mensch zur Sünde gab, zu der nichts ihn hinzog: eine Freiheit, die ebensosehr der natürlichen als der übernatürlichen Ordnung widerspricht, und zu deren Widerlegung die Väter streng genommen auf die Unterscheidung der beiden Ordnungen nicht einzugehen brauchten. Wünschenswert wäre es gewiß gewesen, wenn sie es getan hätten; denn indem es nicht geschah oder doch nur selten, konnte der Angelpunkt der Frage nicht allseitig beleuchtet werden. Die Wahrheit selbst hielten die Väter fest. Hatte ja Augustinus selbst in seinem Kampfe gegen die Manichäer die Rechte der Natur so glänzend gewahrt, indem er lehrte, daß die Substanz und das Wesen des Menschen immer gut seien, daß darum auch seine wesentlichen Kräfte immer gut, und aus sich zum Guten fähig blieben, und so namentlich die Freiheit des Willens nicht verloren gehen könne. Was aber den lateinischen Vätern hierin abging, hatten die immer wissenschaftlichen griechischen Väter (denn auch die praktischsten griechischen Väter haben doch oft eine ruhigere und umsichtigere Spekulation, als der immer feurig bewegte und nur nach Lösung der brennenden Frage blikkende heil. Augustin) deutlicher und klarer gelehrt, und von ihnen ging dann auch später die Lehre über Natur und Gnade in ihrem ganzen Lichte in die lateinische Kirche durch die ersten Scholastiker über. Das kann man schon den Jansenisten glauben, welche die griechischen Väter und die Scholastiker gleichmäßig als Verleumder der Gnade und Lobredner der Natur verurteilten und verschrieen. Man kann es aber auch schlagend nachweisen, daß die Lehre von der in sich abgeschlossenen Ordnung der Natur und dem darüberstehenden Kreise der Gnade, wie sie kaum nach dem Beginne der Scholastik gleich in der größten Ausbildung aufgetreten ist, sich ganz in allen ihren Teilen und Begriffen, ja bis

auf die einzelnen Ausdrücke in den alten griechischen Vätern wiederfinden läßt. (Vgl. *Isaaci Habert,* Patrum Graecorum theologia de divina gratia, besonders p. III. de gratia habituali.)

Die Scholastiker lehrten nun durchschnittlich ganz frei, daß die Natur als solche durch die in ihr liegenden Kräfte einer natürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes, selbst in ihrer Art über alles, fähig sei,[1]) immerhin unter der oben bemerkten notwendigen Aushilfe Gottes, welche, beiläufig bemerkt, nicht einmal zu dem affectus amoris Dei super omnia, sondern zu dessen Wirksamkeit und Standhaftigkeit in schweren Versuchungen notwendig zu sein scheint. Nichtsdestoweniger geben sie gewöhnlich als Beispiele dessen, was die Natur aus sich vermöge, die oben angeführten an, die sich nur auf eine vernunftgemäße äußere Tätigkeit beziehen, wie Häuser bauen, Gärten pflanzen usw.

Allein dies tun sie gerade nur beispielshalber, weil in diesen Werken die Natur am ausgebildetsten ist, und gar kein höherer Einfluß dabei in Betracht kommen kann, so wie dieselben auch schon auf den ersten Blick als etwas nicht Übernatürliches erscheinen. Ich leugne nicht, daß manche Theologen und selbst solche, welche sonst mit den vorgelegten Prinzipien übereinstimmen, ganz inkonsequent nachher die Kräfte der Natur wirklich auf diese äußerlich guten Werke, als die rein menschlichen, beschränken. Aber die Natur des Menschen hat ja auch als menschliche Natur etwas Göttliches in sich durch den Geist, durch den sie das Ebenbild Gottes ist, und durch die geistigen Kräfte, durch die sie Gott erkennen und lieben kann. Wenn also das Göttliche aus dem Menschen ganz verschwindet, hört die Natur auch auf, eine wahrhaft menschliche zu sein. Denn eben die vernünftige Seele, durch die der Mensch Gott erkennen und lieben kann, macht das wahrhaft Menschliche aus, wodurch der Mensch über die Tiere erhaben ist. Man sage nicht, daß durch die Sünde die gute Natur des Göttlichen unfähig werde. Mag die Sünde auch noch so groß sein, mag sie in eine diabolische Verhärtung übergehen, die gute Natur und die Kraft und Tätigkeit der natürlichen Erkenntnis Gottes, so wie die Kraft und die Tendenz zur natür-

[1]) *Vgl. Thomas S. Th. 1 II qu. 109 a. 3.

lichen Liebe Gottes hebt der böse Wille, indem er ihr widerstrebt, nicht auf. Um wie viel weniger kann dies geschehen entweder durch die Erbsünde, von welcher nur die Jansenisten lehren, daß sie einen bösen Willen des mit derselben behafteten Menschen einschließen, oder auch durch jede persönliche Sünde des Menschen, der nie, so lange er Mensch ist, sich mit einer solchen Verhärtung und Entschiedenheit dem Bösen zuwenden kann, daß das gute Element in ihm ganz und gar zurückgedrängt würde.

Doch wollen wir nun diesen Gegenstand abschließen und auf der gewonnenen Grundlage das eigentlich von uns beabsichtigte Gebäude aufführen.

Drittes Kapitel.

Die Gnade oder die Übernatur und die übernatürliche Lebensordnung.

§ 1.

Einleitung und vorläufige Grundbestimmungen.

Die Natur als das Bekanntere und als das auch philosophisch Erkennbare, haben wir betrachtet. Wir haben erkannt, daß aus der Wesenheit des Geistes überhaupt und des menschlichen insbesondere, eine Beschaffenheit fließt als Grundlage von Kräften, welche eine bestimmte Tendenz nach einem gewissen Grade von Tätigkeit besitzen, in dem sie ihre volle Entfaltung und somit das notwendige Ziel ihres Strebens erlangen. Wir haben ferner erkannt, daß in dieser aus dem Wesen des Geistes entspringenden Grundkraft und Grundrichtung des Lebens, welche wir, samt den zu ihr gehörigen einzelnen Kräften und den daraus entspringenden, auf das notwendig von ihr zu erreichende Ziel gerichteten Tätigkeiten, die Natur nannten, die natürliche Ordnung, nämlich die der Natur auf ihr natürliches Ziel bestehe. Einigermaßen haben wir auch die Grenzen erkannt, welche die natürliche Ordnung des geschaffenen Geistes haben muß. Da er nämlich, in seinem

Wesen und darum auch in seinen Kräften begrenzt, nur in einer bestimmten und abgeschlossenen Sphäre sein Leben entwickeln kann, muß er notwendig über sich in seinem Schöpfer ein unendlich höheres Wesen, darum eine unendlich höhere Natur mit höheren Kräften und höherer Lebenssphäre und Lebensordnung erkennen, und folglich eingestehen, daß dieser unendlich höheren Natur ein Leben natürlich sein müsse, von dem er sich nicht einmal einen deutlichen, klaren Begriff machen kann.

Viel weniger kann nun der geschaffene Geist von Natur es ahnen, daß Gott jenes Leben, das ihm selbst natürlich ist, auf irgend eine Weise der geschaffenen Natur, die so unendlich tief unter der seinigen steht und auch nicht den geringsten Keim für dasselbe in sich schließt, mitteilen, und so die endliche mit der ganzen Fülle seiner Unendlichkeit überschütten wolle. Hierzu gehört ein Wunder, das größte der Allmacht und Liebe Gottes; ein Wunder, das der Mittelpunkt, die Krone und das Ziel aller ist, die Gott im Christentum gewirkt hat; ein Wunder, das alle heiligen Seelen, die es so recht erkannt haben, mit der tiefsten Ehrfurcht und der höchsten Begeisterung erfüllt; ein Wunder, welches die beiden Apostelfürsten in ihren Briefen überall, wo sie dasselbe berühren, zu heiliger Entzückung fortreißt; ein Wunder, das größer, unendlich größer ist, als alle wunderbaren Heilungen körperlicher Krankheiten, ja selbst größer als die Auferweckung eines Toten zum natürlichen Leben[1]) und manche Theologen fügen mit Recht hinzu, in gewisser Beziehung größer, als selbst die Schöpfung!

Denn es erfordert einen Akt *praeter et supra omnes rationes et causas creatas,* einen Akt, der über alle geschaffenen Kräfte erhaben ist, ja eine neue Schöpfung auf Grund der früheren, eine neue Setzung und Grundlegung eines neuen, unendlich höheren Lebens, für das in der Natur selbst kein Keim und kein Same vorhanden war. Es erfordert die Mitteilung einer zweiten, gleichsam neuen Natur, als Quelle und Mittelpunkt des neuen Lebens; gleichsam einer neuen Natur, durch welche nicht ein endliches Geschöpf dem anderen, sondern das endliche Geschöpf dem unendlichen Schöpfer nahe tritt, um an seiner Natur und seinem

[1]) *Vgl. S. Th. 1 II qu. 111 a 5. *Scheeben,* Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade 9 u. 10, Freiburg 1913, 30—37.

Leben Teil zu nehmen (ut per haec efficiamini divinae consortes naturae). Es erfordert eine Mitteilung, die weit mehr als die Schöpfung, jener unbegreiflichen, himmlischen Hervorbringung und Zeugung ähnlich ist, durch welche Gott der Vater seinem eingeborenen Sohne seine ganze Natur und Wesenheit in ihrer Fülle mitteilt. Denn der Mensch, vorher aus dem Fleische als Fleisch, und aus dem Menschen als Mensch gezeugt, wird jetzt in erhabenerer Weise aus Gottes Geiste in eine höhere, gottähnlichere Geistigkeit gezeugt (cf. Joh. 3, 6), damit er dem Geiste nach, durch Gnade werde ein Sohn des himmlischen Vaters und Mitbruder des eingeborenen Sohnes; damit auch er, wie dieser, in wahrhaft kindlicher Liebe dem Vater anhange, mit ihm im Schoße des Vaters ruhend, ihn von Angesicht zu Angesicht schaue, in alle seine Geheimnisse eingeweiht werde; damit er so in der innigsten Gemeinschaft mit jenen Personen, welche die göttliche Natur wesentlich besitzen, als Sohn des Vaters, Mitbruder des Sohnes, Tempel des heiligen Geistes, ganz in Gott verklärt, von seinem Lichte durchdrungen, seiner Liebe durchglüht, göttliche Wonne und Seligkeit genieße und getränkt werde mit dem Strome der Wonne Gottes.

Was kann es Größeres geben, als dieses Wunder der Allmacht Gottes, welche die ohnmächtige Kreatur zu einem so erhabenen und himmlischen Leben erhebt? Was Größeres, als dieses Wunder der Liebe Gottes, durch welches er uns Fremdlingen und Knechten seinen väterlichen Schoß öffnet und das Leben, das Erbteil seines eingeborenen Sohnes mitteilt? Denn auch nur dieses Wunder erklärt jenes andere Wunder der Liebe, daß der eingeborene Sohn Gottes Mensch wurde und unsere Natur annahm. Ideo Deus factus est homo, ut homo fieret Deus (deshalb ist Gott Mensch geworden, damit der Mensch Gott würde), ist ein stehender Satz bei den alten Vätern. Misit Deus filium suum, factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus (Gal. 4, 4).

Hier müssen wir also dankend mit dem Apostel ausrufen (Ephes. 1, 3 ff.): „Gebenedeit sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi; der uns in Christus mit allem geistlichen Segen im Himmel gesegnet hat, der uns in Christo

vor Erschaffung der Welt auserwählt hat, daß wir heilig und unbefleckt vor ihm seien in heiliger Liebe, der uns durch Jesus Christus vorherbestimmte **zur Würde seiner Kinder,** nach dem Entschlusse seiner Liebe und zur Offenbarung der Herrlichkeit seiner Huld und Gnade, zu der er uns in seinem vielgeliebten Sohne aufnahm." Dieses sind die unschätzbaren Reichtümer Christi (Eph. 3, 8), Reichtümer von unendlichem Werte, wie von unendlichem Werte ist das Blut, mit dem sie erkauft wurden. Das Blut und der Tod des Gottessohnes konnte kein uns natürliches, menschliches, wenn auch geistiges und moralisches Leben, es mußte uns ein göttliches Leben erkaufen.

Mihi minimo sanctorum facta est gratia haec, annuntiare in gentibus investigabiles divitias Christi, sagt der Apostel (Ephes. 3, 8). Und in der Tat hat er auf eine vorzügliche Weise die Reichtümer Christi verkündet. Darum will ich mich bestreben, nach seiner und der übrigen Apostel Lehre, namentlich der des heil. Petrus und des heil. Johannes, von welchen jeder auf seine Weise, aber mit himmlischer Weisheit denselben Gegenstand behandelt, diese Reichtümer Christi in ihrem ganzen übernatürlichen Glanze darzulegen, und an den geeigneten Stellen die betreffenden Lehren der heiligen Väter einfließen lassen.

Wie wir vorher, als wir von der Natur sprachen, fast alles durch die Vernunft erkennen und beweisen konnten, so müssen wir hier, wo wir von der übernatürlichen und übervernünftigen Ordnung handeln, uns ganz der Offenbarung Gottes hingeben, der uns in seine Geheimnisse einführen will. Aber auch die äußere Offenbarung genügt hier nicht; eine innere muß sie begleiten.

Um diese lehrt uns der Apostel beten, wenn er selbst seine Knie beugt und bittet, daß der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, uns geben wolle den Geist der Weisheit und Offenbarung, um ihn zu erkennen, erleuchtete Augen unseres Herzens, damit wir einsehen, welche die Hoffnung seiner Berufung, und welcher Reichtum der Herrlichkeit seiner Erbschaft in den Heiligen, und welche überschwengliche Größe seiner Macht sei in uns, die wir geglaubt haben (Eph. 1, 17—19).

Da ich beabsichtige, die ganze übernatürliche Ordnung in allen ihren Richtungen darzustellen und ihre Übernatürlichkeit in allen einzelnen Momenten hervorzuheben, so glaube ich dies nicht besser tun zu können, als wenn ich, von der Grundlage des übernatürlichen Lebens als einer gleichsam zweiten, höheren Natur oder einer Übernatur ausgehend, von diesem Grundbegriffe aus alle Teile der übernatürlichen Ordnung beleuchte und aus ihm ihre Übernatürlichkeit im einzelnen erkläre, ohne jedoch darauf zu verzichten, auch im einzelnen, wo es geschehen kann, besondere Gründe anzuführen und jenen Grundbegriff in der Folge näher zu bestimmen.

Ich könnte nun zu Anfang diesen Grundbegriff hypothetisch aufstellen und denselben sich dadurch bewähren lassen, daß die daraus folgenden Bestimmungen allein den besten Schlüssel geben sowohl zu einer tieferen, durchdringenden und allseitig befriedigenden Erklärung der hier vorzuführenden Lehren der heiligen Schrift und der Väter, als auch zur Versöhnung der in der Einleitung erwähnten scheinbaren und sonst unauflöslichen Gegensätze in der Kirchenlehre.

Aber um der Sache dadurch nicht zu sehr den Anschein des Hypothetischen zu geben, will ich auch den Grundsatz selbst kurz aus der Offenbarung begründen.

Wie Natur überhaupt die aus der Wesenheit eines Dinges entspringende Beschaffenheit desselben bezeichnet, welche das Prinzip seiner eigentümlichen Tätigkeit und insbesondere seiner Lebenstätigkeit ist, und in unserer Frage, das in dem Wesen des geschaffenen Geistes begründete Lebensprinzip als Kraft und Tendenz zur Lebenstätigkeit: — so bezeichnet die Übernatur im engeren Sinne, nach der in den Vorbegriffen gegebenen Erklärung, das nicht aus dem Wesen und der Substanz des geschaffenen Geistes entspringende Prinzip des Lebens, das nicht dem geschaffenen Geiste, sondern nur dem unerschaffenen Geiste, als aus seinem Wesen entspringend, eigentümlich ist, und darum durch diesen dem geschaffenen Geiste von außen mitgeteilt werden muß.

Daß es im Menschen ein solches höheres Lebensprinzip gebe, welches ihn über seine Natur zur göttlichen Natur erhebt und in ihm ein göttliches Leben begründet, könnten wir klar und bündig

in jener herrlichen Stelle des heil. Petrus ausgesprochen finden, in welcher er als den Inbegriff aller uns von Gott gemachten Versprechungen und kostbaren Gaben die Gnade angibt, daß wir der göttlichen Natur teilhaftig werden (2 Petr. 1, 4). Denn der volle Sinn dieser Worte kann nur sein: wir erhalten, über unsere Natur erhoben, gleichsam eine höhere Natur, durch die wir Gott so nahe treten, daß wir ihm in den ihm vor allem Kreatürlichen eigentümlichen göttlichen Vorzügen ähnlich, und somit für ein Leben fähig und würdig werden, das an sich nur Gott zukommt. So erklären diese Stelle auch verschiedene Väter.[1]) Wäre dieselbe ganz allein und ohne alle Parallele, so könnte eine matte und kalte rationalistische Exegese dieselbe nur als einen emphatischen Ausdruck der durch unsere eigene Natur erreichbaren und ihr entsprechenden Ähnlichkeit und Verbindung mit der Gottheit betrachten. Man könnte sagen, wir würden der göttlichen Natur nicht dadurch teilhaft, daß wir von Gott gleichsam eine neue, der seinigen ähnliche Natur und ein neues, dem seinigen ähnliches Lebensprinzip erhielten, sondern wir würden dies nur durch die Kräfte unserer eigenen Natur, die ebenfalls in ihrer Weise der göttlichen Natur einigermaßen ähnlich sei und dieselbe erkennen und lieben, insofern also auch einigermaßen genießen und besitzen könne. Aber eine solche Erklärung kann nicht befriedigen. Die Teilnahme an der göttlichen Natur und ihr Besitz wird in der heiligen Schrift nicht als Resultat oder Entwicklung der in uns liegenden Kräfte, sondern als eine neue, von außen, von Gott kommende

---

[1]) Diese Erklärung war bei den Vätern, namentlich bei den griechischen, ziemlich allgemein. Sie bringen dieselbe namentlich dann in Anwendung, wenn sie die Gottheit des heiligen Geistes daraus beweisen, daß ihm die Heiligung zugeschrieben wird. Sie sagen nämlich: der heilige Geist müsse seiner Natur nach Gott sein, da er ja die Macht besitze, uns der göttlichen Natur teilhaft zu machen, uns zu vergöttlichen. Sonst beziehen sie oft dieses consortium naturae divinae auf die Verbindung mit der göttlichen Natur, die wir durch die Inkarnation oder die Eucharistie eingegangen sind. Aber diese Verbindung ist ja an sich nur äußerlich und erreicht erst ihren Zweck und ihre Vollendung in unserer innerlichen Verbindung mit Gott. Der Sohn Gottes hat ja deshalb unsere Natur angenommen, um uns der seinigen teilhaft zu machen, und die Eucharistie soll ja bloß das Vehikel sein, durch das er uns sein göttliches Leben, das er vom Vater erhalten hat, mitteilt. (Vergleiche Joh. 6, 57—58.)

Lebenssetzung dargestellt, — als eine neue Schöpfung auf Grund der alten, die ein Leben hervorruft, welches die Natur aus sich hervorzubringen durchaus unfähig war, — als eine Zeugung im eigentlichen Sinne, die uns ein ganz neues, dem des Zeugenden ähnliches Leben mitteilt, indem sie einen neuen Samen (1 Joh. 3 öfter), einen neuen Keim, eine neue Wurzel höheren Lebens in uns legt; — so daß wir in Wahrheit Kinder Gottes nicht nur genannt werden, sondern auch sind (1 Joh. 3, 1). Und zum Zeichen, daß wir wahrhaft Kinder Gottes sind, sagt die heilige Schrift, daß wir jenes Lebens, jener Herrlichkeit, jener Seligkeit teilhaft werden, die der eingeborene Sohn Gottes mit der göttlichen Wesenheit vom Vater empfängt. Alle solche Stellen werfen ein helles Licht auf die tiefe Bedeutung der Worte des heil. Petrus und zeigen, daß wir sie kaum lebendig und tief genug auffassen können. Die Lehre, welche sich also herausstellt, ist diese: wir werden aus Gott gezeugt und ihm ähnlich durch eine uns akzidentell mitgeteilte Form und Natur, wie der eingeborene Sohn vom Vater gezeugt wird und ihm ähnlich ist durch die ihm substantiell und wesenhaft mitgeteilte Natur des Vaters.[1])

Und dies muß umsomehr einleuchten, wenn wir betrachten, daß es nach der ausdrücklichen Lehre der heiligen Schrift und der Kirche gewisse Lebensakte, ja einen ganzen Kreis von Lebensakten gibt, nämlich alle für das von Christus versprochene ewige Leben verdienstliche oder wie immer dazu vorbereitende, und die Akte dieses ewigen Lebens selbst, für welche die Natur aus sich auch nicht die mindeste Kraft hat. Für diese ist also nicht bloß eine Anregung und Steigerung der innewohnenden Lebenskraft, sondern eine ganz neue, höhere Lebenskraft, eine Erhebung der vorhandenen Grundkraft in eine höhere Sphäre erforderlich. So können wir auch a posteriori vorläufig schließen, daß es eine uns auf übernatürliche Weise eingegossene Lebenskraft geben müsse, und es steht daher nichts im Wege, vielmehr fordert uns alles dazu auf, die Worte des heil. Petrus in dem angegebenen und ohnehin natürlichen Sinne zu erklären. Zugleich wäre aber durch

---

[1]) Die betreffenden Schriftstellen werden im Verlaufe beigebracht und näher erörtert werden.

das letztere Argument auch die Sache selbst bewiesen, wenn man sie etwa nicht als in jener Stelle scharf bezeichnet ansehen wollte.[1])

So haben wir also uneren Ausgangspunkt fixiert; bemühen wir uns nun, denselben mehr im einzelnen kennen zu lernen und namentlich aus der Lehre der Väter einige Hauptpunkte hervorzuheben, um von vornherein den Begriff schon etwas näher zu bestimmen, wenn wir gleich später wieder auf dieselben zurückkommen müssen.

In ihrem Verhältnisse nach **Unten**, zur Natur, ist diese gleichsam höhere Natur oder Seinsform, dieses Lebensprinzip

1. der Art, daß es die Natur des Menschen nicht erst in sich vollendet, sondern schon als vollendet voraussetzt und zu ihr hinzutritt. „Nachdem dieses Geschöpf — der Mensch — seiner eigenen Natur nach vom göttlichen Schöpfer ganz vollendet war, empfing es alsbald auch die Ähnlichkeit mit ihm. Denn es ward ihm der heilige Geist eingehaucht und dadurch das Bild der göttlichen Natur eingeprägt.“ So lehrt der heil. Cyrill von Alexandrien (de ador. in Spir. l. 1),[2]) der mit mehreren anderen, wie Basilius, Athanasius, und überhaupt jenen Griechen, die auf eine tiefere Weise in die Dogmen der Trinität und Inkarnation eingingen, diese ganze Lehre auf das Herrlichste entwickelt hat.

2. Ja dieses Bild der göttlichen Natur, als Prinzip eines gött-

---

[1]) Es ist eben keine leichte Sache, die vielfachen Argumente, welche sich aus tausend Stellen der heiligen Schrift für den Nachweis dieser Lehre führen lassen, auf eine so schlagende Weise darzustellen, daß nicht nur kein Widerspruch mehr möglich sei, sondern auch alle Dunkelheit, die aus vorgefaßten Ansichten und verwirrten Ideen zu entstehen pflegt und hier den schwersten Stein des Anstoßes bildet, gänzlich gehoben werde. Dazu genügt nicht eine bloße Aufzählung der Stellen, auch nicht eine gewöhnliche Exegese derselben. Man muß alle in ihrem gegenseitigen Zusammenhange fassen, alle in ein großes Argument zusammenschmelzen; damit der Geist, der sie alle durchdringt, seine ganze Kraft entfalten könne. Man muß gestehen, daß hier die gewöhnlichen Beweisführungen der Theologen der beiden letzten Jahrhunderte gegen die Jansenisten viel zu wünschen übrig ließen. Was man bei diesen vermißt, hat aber auf eine glänzende Weise Kleutgen geleistet im zweiten Bande der Theologie der Vorzeit, namentlich im dritten Kapitel, wo die absolute Übernatürlichkeit der durch das Christentum hervorgebrachten Gemeinschaft mit Gott mit großem Geschick und in origineller Weise bewiesen wird.

[2]) M. gr. 68, 146/7.

lichen Lebens, setzt nach demselben Kirchenlehrer in der Natur schon ein anderes Bild und Gleichnis Gottes voraus, als zur Natur des Menschen gehörig, „die vernünftige Seele mit natürlichem Verlangen und natürlicher Erkenntnis (d. h. der Kraft dazu) alles (nämlich natürlichen) Guten, mit einem Streben nach der Güte und Gerechtigkeit; so daß wir sagen können, der Mensch sei von Natur aus ein gutes und gerechtes Geschöpf. Damit aber er, der Mensch, . . . heller leuchtende Kennzeichen der göttlichen Natur an sich trüge, hauchte Gott ihm den Geist des Lebens ein, . . . durch welchen das Geschöpf in die höchste Gestalt, die göttliche, umgebildet wird“ (*διαμορφοῦν εἰς εἶδος* [auch forma naturalis, species naturae] *τὸ ἀνώτατον, τοῦτ' ἐστι τὸ θεῖον*). *Cyrill. Al.* contra Anthropomorphitas c. 2.[1])

3. Weil jenes Prinzip die Natur als solche und als in ihrer Art vollendet voraussetzt, gehört es nicht zu ihr als ein notwendiges Element; es ist auch keine aus dem Wesen der Natur, wie die natürlichen Kräfte, fließende Lebenskraft, sondern eine von außen hinzukommende. Darum ist es, wenn es als Heiligkeit bezeichnet wird, wohl zu unterscheiden, wie man schon aus 2. sehen kann, von dem aus dem Wesen des Menschen hervorgehenden, natürlichen Streben nach der Gerechtigkeit.

So sagt Joh. Damasc.: „Die Engel selbst empfangen außerhalb ihrer Wesenheit (*ἔξωθεν τῆς οὐσίας*) die Heiligung von dem heiligen Geiste.“[2]) Da diese Heiligkeit vom heiligen Geiste eingegossen wird, ist sie auch nicht bloß so außerhalb der Natur, wie die durch den freien Willen angenommene gute Richtung im Handeln außerhalb der Natur liegt. Denn diese letztere Güte des Willens ist zwar nicht unmittelbar mit der Natur gegeben; aber, wenn sie da ist, ist sie doch nur eine Entwicklung der in der Natur gegebenen Kraft, keine neue Kraft, sondern nur eine bestimmte Richtung der schon vorhandenen.[3])

---

[1]) M. gr. 73, 1081.

[2]) M. gr. 94, 869.

[3]) *Basil.* in Ps. 32: „Der heilige Geist hatte den Engeln bei der Schöpfung die Heiligung mitgegeben. Denn sie waren nicht unvollkommen (infantes), die allmählich durch die Übung vollkommen und des heiligen Geistes so allmählich würdig würden; sondern bei ihrer ersten Schöpfung erhielten sie wie eine

4. Da diese Lebenskraft nicht in der Natur gegeben ist, sondern außer ihr liegt, und zwar so, daß sie über der natürlichen erhaben ist; so ist sie auch zugleich über der Natur, eine Erhöhung der Natur. Sie verleiht eine über alles Geschaffene erhabene Schönheit (*ὑπερκόσμιον κάλλος Cyr.* 1. de ador. vgl. dial. 6. de Trin.)[1]) und einen über die Schöpfung erhebenden Vorzug (*ὑπὲρ κτίσιν πλεονέκτημα.* ibid.). „Durch sie werden wir zur Neuheit des evangelischen Lebens in Christo umgebildet, indem wir zu seiner erhabenen Gestalt im heiligen Geiste emporsteigen. sodaß wir in der Folge als ganz andere Menschen erscheinen" (in Is. c. 54).[2]) „Die durch den Glauben an Christus zur Kindschaft Gottes berufen sind, legen die Niedrigkeit ihrer eigenen Natur ab und werden durch die Gnade des sie erhebenden Gottes zu einer übernatürlichen Würde erhoben" (*εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα Cyr.* in Joa. l. 1. in c. 1. v. 13).[3])

5. Dieses Prinzip gibt der Natur, indem es sie erhebt, die höchste Vollendung (*τελείωσις*), deren sie fähig, d. h. für die sie empfänglich ist, indem es nicht neue (natürliche) Grundkräfte gibt, sondern die in der Natur liegenden so erhöht, daß sie mit dem Gegenstande ihres Strebens, welcher Gott ist, nicht nur in was für immer einer Weise, sondern auf die höchste und innigste Art vereinigt werden. Und diese Vollendung nennen die griechischen Väter

6. *ἁγιασμός*, Heiligung, nicht in dem gewöhnlichen Sinne, wo Heiligkeit die geordnete Liebe zum Guten und Erhabenen bezeichnet, sondern in einem weit höhereren und volleren Sinne. Es ist die höhere Weihe der Natur, durch welche dieselbe einesteils eine höhere, erhabenere Würde erhält, wie sie an sich nur die göttliche Natur besitzt, anderenteils aber auch einer so er-

---

Tinktur (*φύραμα* gleich nachher *βαφή*) ihrer Substanz die Heiligkeit ein gegossen" (vom heiligen Geist). M. gr. 29, 333. *Vgl. auch *Scholl,* die Lehre des heil. Basilius von der Gnade, Freiburg 1881. Der heil. Ambrosius unterscheidet (de Sp. S. l. 1. c. 7.) deutlich die geistige, d. h. dem heiligen Geiste eigentümliche, Heiligkeit und die von ihm empfangene von der, welche die Engel vermöge ihrer Natur als eigentümlich besitzen können. M. l. 16, 724.

[1]) M. gr. 68, 141.

[2]) M. gr. 70, 1200.

[3]) M. gr. 73, 153.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

habenen und innigen, reinen und festen Vereinigung mit dem göttlich Guten und Erhabenen durch die Liebe fähig wird, wie wir sie selbst in den erhabensten erschaffenen Naturen an sich nicht finden, und wie sie nur dem Geiste Gottes, der die Liebe und Heiligkeit Gottes selbst ist, natürlich ist, wie der heil. Basilius sagt.

Hierbei muß aber die Anschauung fern gehalten werden, daß die Übernatur als Heiligkeit nur den Willen affiziere. Nein, dem ganzen Wesen gibt sie eine höhere Weihe, alle Kräfte durchdringt sie; das ganze geistige Leben in der Erkenntnis nicht weniger, als in der Liebe wird durch sie gehoben und verklärt. Die Heiligkeit kann man vorzüglich auf den Willen beziehen, und im Zustande wo die ganze Herrlichkeit und Klarheit des höheren Lebens in uns noch nicht aufgegangen ist, offenbart sie sich vorzüglich in der Liebe; aber im Grunde liegt sie ebensowohl in der Erkenntnis, als in der Liebe, weil sie nichts anderes ist, als die von der anbetungswürdigen, heiligen, göttlichen Natur, wie wir gleich sagen werden, uns mitgeteilte Fülle ihres Lebens. Denn diese wohnt in uns, wie in einem Tempel, den sie mit ihrer ganzen Herrlichkeit erfüllt und durch ihre Gegenwart verklärt, weiht und heiligt.

Das Lebensprinzip also, von dem wir reden, ist in seinem Verhältnisse nach unten der Art, daß es die Natur in ihrer eigenen Vollendung, und zwar als eine gute, ja als eine gottähnliche voraussetzt, zur Natur hinzutritt, dieselbe über sich selbst erhebt, sie ihrer übernatürlichen Vollendung entgegenführt und ihr eine höhere Weihe verleiht.

Betrachten wir nun dieses Prinzip nach oben, in seinem Ursprunge und seinem positiven Werte, so stellt es sich uns dar

1. wie wir schon eben gesehen, als ein Bild der göttlichen Natur und Güte. Aber es ist ein Bild nicht nach jener Art und Weise, wie sich Gott den Geschöpfen als solchen mitteilt und sich in ihnen abspiegelt. Denn diesen schenkt er nur ihre in sich beschlossene, eigentümliche Natur, in welcher die Strahlen der Sonne der Unendlichkeit nur in dunklen Schatten sich brechen. Es ist viel mehr nach jener Art, wie die aus dem Munde Gottes

hervorgehende Weisheit ein Bild seiner Güte ist (Weisheit 7,26). Es ist ein Bild der göttlichen Güte mehr in der Weise, in welcher der eingeborene Sohn des Vaters vollkommenes Bild und Spiegel ist; nur mit dem Unterschied, daß, was dort durch die Mitteilung der göttlichen Wesenheit, hier nur durch eine Wirkung der göttlichen Kraft geschieht. Es ist also ein Bild, wodurch Gott nicht wie immer, sondern gerade in den ihm vor allen anderen Wesen eigentümlichen Vollkommenheiten wiedergegeben und abgespiegelt wird. Denn „durch dieses Bild (wie der heil. Cyrill oben sagte) gibt der Mensch heller leuchtende Kennzeichen und Merkmale der göttlichen Natur in sich wieder," als er es selbst nach seiner eigenen geistigen Natur in der Seele tun kann. Er gewinnt dadurch eine höhere Geistigkeit, gegen welche seine natürliche, auch noch so vervollkommnete und ausgebildete Geistigkeit gleichsam verschwindet und als materiell und animalisch erscheint; später werden wir dieses näher erklären und auch im Einzelnen die Eigentümlichkeiten, die in diesem Bilde wiedergegeben werden, angeben.

2. Weil jenes Prinzip ein so erhabenes Bild der Gottheit ist, und als Lebenskraft uns vorzüglich das Leben der Gottheit mitteilt, so werden wir durch dasselbe in eine unbegreifliche Nähe und Verwandtschaft zu der Gottheit emporgehoben; je höher wir über unsere eingene Natur emporsteigen, desto näher treten wir der höchsten Natur, der göttlichen. Ja wir treten ihr so nahe und werden ihr so ähnlich, daß wir selbst vergöttlicht genannt werden können und es in der Tat sind. „Aus dem heiligen Geiste entsteht eine Freude, die nie aufhören wird, die Verähnlichung mit Gott; Gott zu werden, ist das höchste, was man verlangen kann,"[1]) sagt der heil. Basilius. Und dieses Verhältnis bestimmt sich

3. näher dahin, daß, da wir auf unbegreifliche Weise durch

---

[1]) Ex spiritu gaudium nunquam finiendum: *ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν. θεὸν γενέσθαι ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν* (*Bas.* de Sp. S. c. 9 M. gr. 32, 9). cfr.: *Greg. Naz.* or. 38 in Theophania M. gr. 36, 317: *ἵνα ἕλκῃ πρὸς ἑαυτὸν καὶ θεοειδες ἀεργάζηται, τοιούτοις δὲ γενομένοις, ὡς οἰκείοις ἤδη προσομιλῇ ... θεὸς θεοῖς ἑνούμενος.* *Vgl. *K. Hümmer,* Des heil. Gregor von Nazianz, des Theologen Lehre von der Gnade, Kempten 1890, 96.

die Macht der göttlichen Natur das ihr vor allen anderen Wesen eigentümliche Leben erhalten, wir dadurch geistigerweise zu einem neuen höheren Leben gezeugt werden. Gott wird somit zwar nicht in einem absoluten, aber dennoch in einem sehr wahren und erhabenen Sinne unser Vater, dessen Kinder wir nicht nur genannt werden, sondern auch sind. Wir werden also auch zugleich Mitbrüder des eingeborenen Sohnes, der das göttliche Leben wesentlich und substantiell in sich hat.

4. Weil jenes Prinzip nicht in der Natur liegt, nicht zu ihr gehört, und diese folglich kein Anrecht darauf hat, es von Gott zu erhalten, so ist es reine Gnade und ein ganz freiwilliges Geschenk Gottes. Da es aber ein solches ist, wodurch unsere ganze Natur erhoben, verschönert und Gott ähnlich gemacht wird, so ist es die Wirkung einer ganz besonderen Huld und Gnade Gottes; es ist gewissermaßen das Siegel und Pfand seiner Huld und Gnade, durch welches wir hinwieder auch derselben würdig werden und bleiben. Daher heißt dieses Geschenk die Gnade Gottes selbst und vorzugsweise, weil es uns in einen Zustand versetzt, in dem die ganze Liebe Gottes über uns ausströmt. Gott gießt über uns dieselbe Liebe aus, mit welcher er seinen eingeborenen Sohn umfaßt; er liebt uns mit wahrhaft väterlicher Liebe, durch welche er uns sein ganzes eigenes Wesen, soviel es möglich ist, mitteilt und uns folglich das höchste Gut gibt, das er uns nur geben kann.

5. In dem Zustande dieser Gnade befinden wir uns also von Natur nicht, und können uns auch nicht hinein versetzen; nur durch die freiwillige Annahme und Herablassung Gottes können wir zu ihm emporsteigen. Diese muß uns die neue Würde verleihen, aber nicht nur dem Namen, sondern der Sache nach; sie muß unser neues Verhältnis zu Gott begründen, welches nur dadurch ein reelles sein kann, daß etwas Reelles uns von Gott gegeben und eingegossen wird, und reell sein muß, weil Gottes Liebe und Gunst nicht ohne Wirkung bleiben kann, weil Gott nichts liebt, ohne es gut und liebenswürdig zu machen.

Es leuchtet auf den ersten Blick ein: alle charakteristischen Merkmale der Übernatur, die wir vorläufig angemerkt haben, konzentrieren sich in dem einen Begriffe, daß Gott uns aus Gnaden zu seinen Kindern im eigentlichen Sinne des Wortes an-

nimmt, und wir der Gnade nach werden, was der eingeborene Sohn Gottes der Natur nach ist. Denn wenn wir von Gott als Kinder angenommen und geistigerweise erzeugt werden, erhalten wir die Natur Gottes in ihrem ebenbürtigen Bilde als Übernatur. Und gerade hieraus erhellt, wie die Übernatur in der Tat allseitig über die Natur erhaben ist und die Natur selbst erhebt und heiligt; wie sie nicht aus unserem Wesen fließt, sondern uns gleichsam ein neues Sein, eine höhere Natur verleiht; wie und warum sie ein Bild der göttlichen Güte in der ihr eigentümlichen Schönheit und Erhabenheit sein müsse; wie und warum sie uns Gott als unserem Vater ähnlich mache, uns das ihm eigentümliche Leben mitteile; warum sie endlich ein Geschenk der Gnade Gottes sei und uns zugleich in den Zustand der vollsten göttlichen Gnade und Liebe versetze.

Bemühen wir uns also vorab, diese Idee der Kindschaft Gottes in ihrem vollen Reichtume zu entwickeln.

§ 2.

Die Übernatur,

erklärt in dem Verhältnisse der Kindschaft Gottes, das durch dieselbe entsteht.

Der Jünger der Liebe, der heil. Johannes, gibt als den vorzüglichsten Beweis der Liebe Gottes gegen uns und als den ersten Grund unserer Liebe zu Gott den an, daß wir durch Jesus Christus Kinder Gottes geworden sind. „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir seine Kinder genannt werden und sind“ (Joh. 3, 1).

Hüten wir uns, diese unendliche Wohltat der Liebe Gottes, dieses Wunder seiner Liebe zu schmälern und dasselbe zu gering anzuschlagen. Es ist wahr, in der heiligen Schrift wird zuweilen Gott der Vater aller Wesen genannt, und namentlich der lebenden, insofern er ihnen durch die Schöpfung ihr natürliches Dasein und Leben gegeben hat, es beständig erhält und ihnen auf ähnliche Weise, wie der Vater den aus ihm hervorgegangenen Kindern eine große Liebe und Sorgfalt bezeugt, um alle zu ihrem Ziele zu führen, auch dem kleinsten Würmchen seine Nahrung zu geben und sein ärmliches Leben zu fristen.

In engerem Sinne aber ist er der Vater der geistigen und vernünftigen Geschöpfe. Diese werden auch ihrerseits, was den unvernünftigen nicht zukommt, Kinder Gottes genannt. Denn sie besitzen Persönlichkeit, sind der Erlangung der Seligkeit fähig, empfangen ein höheres, geistiges Leben von Gott und sind so in ihrem Wesen und Leben auf eine ganz besondere Weise schon durch ihre Natur Gott ähnlich. Und zwar können sie umsomehr Kinder Gottes genannt werden, wenn sie der Würde gemäß, die sie als Ebenbilder Gottes besitzen, sich bewähren und sich so ihres erhabenen Verhältnisses zu Gott würdig beweisen. Dieses ist die Art und Weise der Kindschaft, worauf gewöhnlich die flach rationalistische Philosophie und Theologie unser Verhältnis zu Gott beschränkt, und dann versucht, alle jene erhabenen Ausdrücke und Lehren der heiligen Schrift als Hyperbeln und lebhafte Figuren auf diesen magern Kern zurückzuführen. Als wenn jene erhabene Gottesnähe, von welcher die heilige Schrift und die Väter so oft reden, nichts anderes wäre, als die gewiß nicht zu verachtende Nähe, in der die Gottheit den Geist mit seinem natürlichen Lichte erfüllt, von welcher der heil. Paulus sagt Apg. 17, 28: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir." Als wenn jene hohe Vereinigung, ja Einheit mit Gott nichts anderes wäre, als die Vereinigung, die man durch eine mehr ehrfurchtsvolle, als vertrauliche Erkenntnis und Liebe, wie sie eben aus der Natur hervorgehen kann, herzustellen vermag. Dieses Verhältnis ist allerdings ein wahres; auch die heidnischen Philosophen, wie Aristoteles und namentlich Plato, haben in der geistigen Seele des Menschen eine Gottähnlichkeit, und somit, da die Seele von Gott stammt und zu ihm hinstrebt, eine gewisse Gottverwandtschaft entdeckt. Es ist ein wahres Verhältnis, aber nicht das höchste und erhabenste; nicht jenes, welches uns das Christentum als Wirklichkeit vorlegt; nicht das, was den ganzen Reichtum des Gleichnisses erschöpft.

Eben das, was bei dem Verhältnisse des Kindes zum Vater das Höchste und Bedeutendste ist, fehlt darin. Das Kind steht dem Vater gewissermaßen gleich; wie es die Natur vom Vater empfangen, so ist es gewissermaßen eins mit ihm und teilt alles mit ihm, seinen Rang, sein Leben, seine Reichtümer; es ist dem Vater ähnlich nicht nur in allgemeinen Vorzügen, sondern gerade in allen den Zügen

und Merkmalen, die den Vater besonders auszeichnen; darum steht es mit dem Vater in dem innigsten, vertrautesten Verkehre; es herrscht zwischen beiden die zärtlichste Freundschaft, welche kein Geheimnis vorenthält, keine Furcht aufkommen läßt, und beider Geist wie zu einem Geiste verschmilzt:[1]) kurz, der Sohn ist

[1]) Unvergleichlich schön ist die dreifache Analogie einer Kindschaft Gottes in der Kreatur mit der Kindschaft des ewigen Wortes ausgesprochen in folgender Stelle: *Thom.* Summa p. 3 q. 23 a 3. Die Adoptivkindschaft ist eine Nachbildung der natürlichen Kindschaft (in Gott). Der Sohn Gottes geht aber natürlicherweise aus dem Vater hervor als sein intellektuelles Wort, das eins mit dem Vater ist. Diesem Worte kann nun auf dreifache Weise etwas ähnlich sein: erstens in dem Begriffe der Form (insofern es Wort, d. h. der Ausdruck einer Bestimmung, einer Form ist) und nicht zugleich im Begriffe der Intellektualität derselben, wie die Form des außer dem Geiste gebauten Hauses seinem geistigen Worte in dem darin ausgedrückten Bilde, nicht aber in seiner Intellektualität ähnlich ist. Und so ist dem Worte (und seiner Zeugung) jede Kreatur (und ihre Entstehung) ähnlich.

Auf eine andere Art aber ist die Kreatur dem Worte ähnlich nicht nur inbezug auf die Form (oder den Ausdruck, das Bild überhaupt), sondern auch inbezug auf deren Intellektualität, wie die Wissenschaft, die im Schüler entsteht, dem Worte ähnlich wird, das im Geiste des Lehrers ist. Und so ist (nur) die vernünftige Kreatur und zwar schon durch ihre Natur dem Worte ähnlich.

Auf eine dritte Art aber wird die Kreatur dem Worte ähnlich inbezug auf die Einheit (der Natur und der Liebe), die es mit dem Vater hat, was durch die Gnade (Teilnahme an der göttlichen Natur) und durch die Liebe geschieht (kindliche Liebe); weshalb der Herr bittet (Joh. 17): Damit sie eins seien, wie auch wir eins sind.

Und eine solche Ähnlichkeit mit dem Worte vollendet der Begriff der Adoption, weil den so Verähnlichten die ewige Erbschaft (das ewige Leben, nicht nur das nie aufhörende, sondern das dem ewigen Vater eigentümliche Leben) gebührt. Daher kommt die Adoption nicht allen Kreaturen zu, sondern nur den vernünftigen, und auch hier (in der Wirklichkeit) nicht allen, sondern nur denjenigen, welche die Liebe (caritas, kindliche Liebe) haben (und dadurch in das Verhältnis der Einheit mit Gott wirklich eingehen).

Utrum adoptari sit proprium solius rationalis creaturae: Dicendum, quod filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre ut *verbum — intellectuale — unum cum ipso existens.* Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari.

Uno quidem modo *secundum rationem formae* (quae Verbo continetur) non autem secundum intellectualitatem ipsius: sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum *speciem* formae, non autem secundum intellectualitatem, quia forma domus, ut est in materia, non est intelligibilis,

vollkommen **eins** mit dem Vater, in der Natur, dem Leben, dem Besitze und der Liebe.

Auf diese erhabene Weise nun ist kein geschaffenes Wesen, kein geschaffener Geist Gottes Sohn durch seine Natur. Durch seine Natur ist nur das ewige Wort allein der Sohn Gottes und darum der Eingeborene des Vaters. Kein Wesen hat durch seine Natur eine Art von Gleichheit mit dem Vater. Nur das Wort, das im Schoße des Vaters ist und dessen ganze Natur von ihm empfängt, hat eine solche Gleichheit und Einheit mit dem Vater; eine Einheit, in der es unmittelbar aus der Natur des Vaters hervorgeht, durch die alles sein ist, was des Vaters ist; eine Einheit, durch die es in unaussprechlicher Weise in der Aushauchung des Geistes der Liebe wieder in den Vater zurückgeht. Dieser Sohn allein wird vom Vater in geistiger Weise wahrhaft gezeugt, indem er, das Bild seiner Wesenheit, das Absiegel, der Abdruck seiner Substanz (character), ein reiner Spiegel seiner Klarheit, der Ausdruck und das Wort seiner Erkenntnis, hervorgeht als Licht vom Lichte, und Gott von Gott, selbst Gott, und ein Gott mit dem Vater. Diese Zeugung, diese Sohnschaft und Vaterschaft ist das Ideal aller Zeugung, aller Sohnschaft, aller Vaterschaft im Himmel und auf Erden (unde omnis paternitas in coelo et in terra nominatur, Ephes. 3, 15), das alle Vollkommenheiten in sich begreift und alle Unvollkommenheiten ausschließt.

---

ut erat in mente artificis. Et hoc modo assimilatur Verbo aeterno *omnis creatura* quia est facta per Verbum.

Secundo modo assimilatur creatura Verbo non solum quantum ad rationem formae, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius; sicut etiam scientia, quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo, quod est in mente magistri. Et hoc modo *creatura rationalis* etiam secundum suam naturam assimilatur Verbo Dei.

Tertio modo creatura assimilatur Verbo Dei aeterno *secundum unitatem* quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem: unde Dominus orat, Joan. 17., ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, *quia sic assimilatis debetur haereditas aeterna.*

Unde manifestum est, quod adoptari convenit *soli* creaturae rationali, *non tamen omni,* sed solum habenti caritatem, quae est diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, ut dicitur Rom. 5. et ideo Rom. 8. Spiritus Sanctus dicitur Spiritus adoptionis. — Conf. art. 2. Adoptio, licet communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris.

Aber gerade deshalb, weil diese Sohnschaft das Ideal ist, ist sie von keiner anderen Natur aus eigener Kraft auch nur annähernd erreichbar; ja für alle anderen Naturen in Beziehung auf Gott ist dieses Verhältnis an sich geradezu dadurch aufgehoben, daß sie nicht durch Zeugung aus der Natur nach Innen aus dem Vater hervorgehen, sondern nur durch den Willen seiner Allmacht aus dem Nichts außer Gott als die Werke seiner Hände hervorgerufen werden. Und was hat der eingeborene Sohn gemein mit den Werken Gottes, mit jenen elenden Geschöpfen, die durch ihn selbst gemacht wurden? Ebensosehr, wie er dem Vater nahe steht und in seinem Schoße ruht, stehen diese außer Gott, fern von ihm; ebensosehr, als er dem Vater gleich ist und sein ganzes Bild in sich trägt, sind diese Gott unendlich ungleich und tragen nur einen dunklen und schwachen Umriß seines Bildes in sich. Ebensosehr, als er der Erbe des Vaters ist und als seine Erbschaft den ganzen Reichtum desselben erhält, nämlich alle Schätze der Allmacht, Weisheit und Wissenschaft, durch welche er allein den Vater von Angesicht zu Angesicht anschaut (Patrem nemo vidit unquam, unigenitus Filius, ipse enarravit Joan. 16, 1): ebensosehr, sage ich, muß die Kreatur an sich von diesem Erbe ausgeschlossen bleiben. Denn sie kann nicht dieselben Rechte beanspruchen, wie der Sohn des Hauses. Sie selbst gehört zum Hause als Dienerin, und hat, wie wir schon einmal bewiesen haben, keinen Anspruch darauf, den Vater von Angesicht zu Angesicht zu sehen. [Christus sicut *Filius* in *domo sua,* scil. in creaturis, Moyses sicut servus in domo. Hebr. 3, 6.] Ebensosehr als der Sohn in innigster und unaussprechlicher Liebe und Einheit mit dem Vater eins ist, durch den heiligen Geist als den unaussprechlichen Kuß einer unbegreiflichen Liebesumarmung (wie der heil. Bernard sich ausdrückt) mit dem Vater verbunden ist, muß die Kreatur in demütiger Entfernung stehen bleiben; sie kann und soll ihren Schöpfer und Herrn lieben, wie der Knecht seinen Herrn liebt; aber den Kuß des Vaters von seinem Munde zu empfangen und mit der Freiheit des Kindes ihn umarmen zu können, darf sie weder hoffen noch verlangen.[1])

Kein Geschöpf also, und zwar eben deshalb, weil es Geschöpf

[1]) Cfr. S. Bernard, sermo 8. in cantica. M. l. 183, 810—814.

ist, kann ein Kind Gottes im vollen Sinn des Wortes sein durch seine Natur; eben weil es nicht aus der Natur Gottes gezeugt, sondern durch den Willen Gottes aus dem Nichts hervorgerufen worden und dadurch eine andere Natur hat, die unendlich von der göttlichen verschieden ist.

Diese Wahrheit läßt sich durch die Lehre eben jener Häretiker bekräftigen, welche sie leugneten. In den ältesten Zeiten lehrten nämlich die Gnostiker und Manichäer, im Mittelalter die von Clemens V. verdammten Beguarden und Fratizellen,[1]) daß es Geister gebe, welche durch ihre Natur Kinder Gottes in vollem Sinne seien, welche folglich mit göttlicher Heiligkeit, die mit keiner Sünde bestehen kann, und göttlicher Erkenntniskraft, der die unmittelbare Anschauung Gottes gebührt, begabt wären und insofern die Würde und Erbschaft der Kinder Gottes besäßen. Diese mußten nun als Prinzip oder Folge ihrer Lehre feststellen oder annehmen, daß der geschöpfliche Geist ein Teil, ein Glied oder eine Emanation des göttlichen Geistes sei. Es wurde schon von Augustinus sehr scharfsinnig bemerkt, die Manichäer kannten deshalb keine Gnade, weil sie lehrten, daß Gott alles, was er nach der katholischen Lehre als Gnade gegeben hat, den Geistern als seinen Gliedern habe geben müssen.[2]) Und deshalb sagte er auch von dem nach katholischen Begriffen geschaffenen Menschen oder Geiste:[3]) *factus est gratia filius, qui non est natura.* Durch die Gnade ist er ein Kind Gottes geworden, was er von Natur nicht war.

Durch die Natur haben wir freilich ein Verhältnis zu Gott, das man nach einer schwachen Analogie, wie wir oben sagten, das einer Kindschaft nennen kann. Aber so wenig verdient es diesen schönen und erhabenen Namen in vollem Maße, daß man es einfach und absolut mehr das einer Knechtschaft als einer Kind-

[1]) Clem. V, 3, 3. D. 471, 475.

[2]) Contra secundam epistolam Pelagianorum 1. 2. c. 2.

[3]) Dieses ist der wichtigste Anhaltspunkt in der Lehre des heil. Augustinus, um die Schwierigkeit zu lösen, daß er die Lehre von dem ontologisch Übernatürlichen verhältnismäßig so wenig berücksichtigt und dieselbe wohl auch noch nicht ganz ausgebildet hat. Eben in diesem Kardinalpunkt, den er sehr oft betont, offenbart sich die Macht der traditionellen Lehre, die immer festgehalten, wenn auch nicht immer gleich sorgfältig und glücklich ausgebildet wurde.

schaft nennen kann und muß, und daß wir den Namen jenes höheren und zarteren Verhältnisses nur deshalb damit verbinden dürfen, um das Harte und Drückende, was unter uns Menschen im Begriffe der Knechtschaft liegt, zu mildern. Als Werke Gottes sind wir zu seiner Ehre erschaffen, um ihm zu dienen, ihn zu verherrlichen und in tiefster Ehrfurcht anzubeten. Somit sind wir seine Knechte und Diener, aber Knechte und Diener nicht eines tyrannischen, sondern eines gütigen und milden Herrn, der uns mit Wohltaten überhäuft, uns alles gegeben hat, was wir besitzen, und will, daß wir in seinem Dienste auch selbst auf eine uns angemessene Weise glücklich seien, eines Herrn, den wir darum nicht nur fürchten, sondern auch lieben sollen. Es ist dies ein ähnliches Verhältnis, wie das der Juden an sich vom Standpunkte des alten Gesetzes war. Denn in diesem war die übernatürliche Sohnschaft, die uns der Sohn Gottes gebracht hat, noch nicht ausdrücklich verkündet, auch nicht nach der Natur jenes Gesetzes an sich (denn durch Antizipation war sie es, obwohl sie den Juden nicht zum vollen Bewußtsein kommen konnte) vorhanden, und wurde nicht ausdrücklich im Gesetze selbst präsumirt. Das alte Gesetz war ja, seinem ausdrücklichen, unmittelbaren Inhalte nach das natürliche, nur dem Geiste nach ein Typus des eigentlich übernatürlichen Gesetzes. Dieses konnte in seiner ihm eigentümlichen Form erst dann geoffenbart werden, wenn die Grundlage desselben, das übernatürliche Verhältnis der Kindschaft zu Gott, geoffenbart und ins Leben eingeführt war, wie dies im neuen Testamente durch den Sohn[1]) Gottes geschah. Von Natur also (wohl gemerkt nicht durch die Sünde, denn durch diese werden wir nicht nur Knechte, sondern Feinde Gottes, oder mehr Galeerensklaven als Diener des Hauses) sind wir, wie der heil. Cyrillus sagt,[2]) nicht Kinder des Hauses, sondern nur Knechte und Diener Gottes als unseres Schöpfers in seinem großen Hause, in dieser irdischen, kreatürlichen Welt, die er zu seiner Ehre erschaffen hat. Von Natur sind wir Untertane Gottes, als eines großen Königs, der diese Welt regiert, nicht Kinder des königlichen Hauses, die

[1]) Lex (nempe servorum) per Moysen data est (quia erat servus), gratia et veritas (filiorum Dei) per Jesum Christum facta est (quia erat filius). Joan. 1, 17.

[2]) M. gr. 74, 384.

mit dem Vater regieren. Als solche stehen wir fern von Gott und sind wir Fremdlinge im Hause (eratis longe a Deo, non domestici. Ephes. 2), und auch dies nicht nur durch die Sünde, sondern durch unsere Natur, indem wir nicht im königlichen Hause, nicht im Gemache des Hausvaters, viel weniger in seinem Schoße ruhen dürfen. Wir dürfen nicht hinzutreten, um in seiner nächsten Gegenwart zu weilen und Angesicht zu Angesicht mit ihm zu verkehren, mit ihm an einem Tische zu sitzen, dieselbe Seligkeit zu genießen, mit ihm selbst zu regieren, alles zu besitzen, was ihm gehört, und so die Erbschaft des königlichen Prinzen zu erlangen.

Wie dürfte also die Kreatur es wagen, mit jenem Vertrauen, jener Inbrunst und jener Zärtlichkeit ihren Schöpfer, den König Himmels und der Erde, wie der Apostel uns lehrt, Vater zu nennen und zu rufen Abba, Vater? Wie dürfte der sterbliche Mensch es wagen, Vater zu sagen zu dem Könige der Unsterblichkeit, der in unzugänglichem Lichte wohnt? Wie könnte der Erdensohn sich vermessen, als seinen Vater denjenigen zu begrüßen, welcher der reinste und vollkommenste Geist ist? Wie könnte er kühn mit kindlichem Vertrauen vor den als seinen Vater hintreten, vor dem selbst die Seraphim in tiefster Anbetung niederfallen und ihr Angesicht verhüllen? Und auf der anderen Seite, ist es nicht ein gotteslästerischer Eingriff in die Rechte und Vorzüge des eingeborenen Sohnes, der allein auf unaussprechliche Weise von Ewigkeit her aus dem Schoße des Vaters gezeugt wird, allein das Bild seines Wesens ist, allein das göttliche Leben aus dem Vater hat und mit ihm teilt, allein eins ist mit dem Vater, allein mit ihm schafft, regiert und waltet: ihm eine Kreatur, die durch ihn selbst aus dem nichts hervorgerufen wurde, und, wenn sie nicht durch die Macht seines Willens getragen würde, wieder in ihr Nichts zurückfiele, an die Seite zu stellen, damit sie mit ihm den Schoß, die Erbschaft, die Liebe des Vaters teile, damit sie eins sei mit dem Vater, wie er eins mit ihm ist?

Sehet, ruft der heil. Johannes aus: *qualem caritatem dedit* nobis Pater, ut filii ejus nominemur et simus (1. Joh. 3, 1). Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir seine Kinder genannt werden und sind. Gott der Vater hat dieselbe Liebe, mit der er seinen eingeborenen Sohn, den Sohn seiner Liebe (nicht

durch die Liebe erzeugten, sondern mit unendlicher Liebe erzeugten) umfaßt, auch auf uns Menschen, wie auf die Engel ausgedehnt, um uns durch seine Liebe seinem Sohne ähnlich zu machen.[1]) Durch seine Liebe machte er uns zu dem, was wir nicht waren. Er hat uns arme Geschöpfe angenommen an Kindesstatt, und uns so seinem eingeborenen, eigenen und wahren Sohne als dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern zugesellt.

Darin besteht auch die Größe der Liebe des Sohnes Gottes, daß er so wenig den Schoß des Vaters allein inne haben und die elende Kreatur nur als seine Dienerin beherrschen wollte, daß er vielmehr selbst das große Werk übernahm, uns das Leben der Kinder Gottes durch sein göttliches Blut zu erkaufen, daß er unsere Natur annahm, um uns der seinigen teilhaft zu machen, daß er unser Bruder wurde in der Menscheit, um uns zu seinen Brüdern in seiner göttlichen Herrlichkeit zu machen.[2]) Er sucht ja seinen Ruhm eben darin, daß er nicht bloß der Eingeborene, sondern „der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern, die durch ihn in die Herrlichkeit eingeführt werden“ (Röm. 8, 29). Darum ist er der erste, der seinen Vater auch unseren Vater nennt („Ich gehe hin zu meinem Vater und zu eurem Vater“); der uns erklärt, daß er in diese Welt gekommen sei, um uns dasselbe ewige Leben, das er vom Vater empfangen hat, zu geben; und der für uns zum Vater bittet, daß wir eins mit ihm seien, wie er eins mit ihm ist durch eine Einheit, welche der heil. Cyrillus sich nicht scheut,[3]) eine physische im Gegensatze zur moralischen zu nennen (in welchem Sinne, werden wir weiter sehen). Und so will er auch, daß wir den Schoß und die Liebe des Vaters mit ihm teilen und darum auch seiner Erbschaft teilhaft werden. Er will, daß wir seine Miterben werden, in jener Herrlichkeit nämlich, die er für seine Menschheit selbst beim letzten Abendmahle erbat, in jener Herrlichkeit, die er beim Vater hatte vor Anbeginn der Welt, da

---

[1]) Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, in laudem gloriae gratiae suae, *in qua gratificavit nos* (*ἐχαρίτωσεν* amabiles reddidit, *ἐπεράστους ἐποίησε* Chrys.) in dilecto filio suo. *Ephes.* 1, 2 seq.

[2]) Da nobis ejus divinitatis esse participes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps. Ecclesia in orat. ad. offert.

[3]) M. gr. 74, 557.

er im Glanze der Heiligen vor dem Morgenstern aus seinem Munde hervorging als sein Wort und der Spiegel seiner unendlichen Erkenntnis und Seligkeit.

Was die Liebe des Vaters für uns beschlossen, was die Liebe des Sohnes uns erworben, das wendet uns zu der heilige Geist, der die Liebe selbst ist, welche der Vater zum Sohne und der Sohn zum Vater trägt. Ihn sandte der Vater zum Zeugnis seiner Liebe in unsere Herzen, ihn sandte der Sohn, um uns in das kindliche Verhältnis zum Vater einzuführen und uns seinen Namen stammeln zu lehren. Mit ihm besiegelte der Vater (2 Cor. 1, 22) unser Herz; durch ihn, der darum vorzugsweise der Geist der Kindschaft (Spiritus Filii-Spiritus adoptionis) sowohl der natürlichen, als der gnadenvollen genannt wird, vollzog er unsere Annahme an Kindesstatt.

Denn eben deshalb, weil wir nicht durch unsere eigene Natur, die wir von Gott empfangen, Kinder und Söhne Gottes werden, ist die Kindschaft, die wir erhalten, nicht die natürliche, auf dem Wege der eigentlichen Zeugung erzielte, sondern die einer Annahme an Kindesstatt aus freier und überfließender Liebe. Durch sie können wir nicht auf dieselbe Weise Kinder Gottes werden, wie es der eingeborene Sohn Gottes selbst ist, nämlich natürliche; und dies ebensowenig, wie auch unter uns Menschen die Adoption jemanden zum natürlichen Sohne des Adoptierenden macht. Sie hat ja nur die Wirkung, daß sie jemand durch Gnade in Verhältnisse setzt, die an sich nur aus wirklicher Zeugung hervorgehen. Darum lehren auch allgemein die heiligen Väter, daß die Sohnschaft aus Gnade ganz anderer Natur ist, als die, welche dem wirklich gezeugten Sohne Gottes zukommt. Die lateinischen Väter brauchen gewöhnlich den juristischen Ausdruck *adoptio,* bei welcher die Hauptsache ist, daß der Adoptierte dem Adoptanten näher tritt und mit den natürlichen Kindern ein Anrecht auf seine Erbschaft erhält. Die griechischen Väter brauchen hier die Bezeichnungen *υἱὸς θετός* oder *κατὰ θέσιν* oder *θέσει*, d. h. gesetzt durch einen Beschluß des adoptierenden Vaters: *υἱὸς εἰσποιητός* (accititius) oder *κατὰ χάριν* durch Gnade. Gregor von Nyssa (or. 3. co. Eun.) sagt, daß die Adoptierten zwar Söhne seien, aber nur *προτηγορίᾳ ἐπισκευαστῇ καὶ ἐπικτήτῳ*, sodaß der Name von ihnen nur

erworben und angenommen, aber ihnen nicht von Natur eigen ist.[1])

Bei der Adoption unter Menschen kann nun nichts anderes geschehen, als daß ein moralischer Akt an die Stelle der physischen Zeugung tritt, welcher natürlich keine neue Natur, kein neues Leben mitteilt, sondern nur die Liebe des Vaters auf den Sohn ausdehnt, diesen zu dessen äußerer Würde erhebt und ihm ein Recht auf die Erbschaft desselben verleiht. Alles, was hier positiv geschieht, geschieht ebenfalls in dem Akte, durch welchen Gott uns zu seinen Kindern annimmt, nur in ungleich vollerem Maße. Es geschieht in einer Weise, daß wir nicht nur, wie es dort geschieht, Kinder Gottes genannt werden, sondern auch sind; daß wir nicht nur moralisch erhoben, sondern in gewisser Weise auch wieder gezeugt werden, um gleichsam eine neue Natur und neues Leben zu erlangen; daß wir nicht äußerlich das Recht auf die Erbschaft erhalten, sondern innerlich dafür fähig und berechtigt werden, da dieselbe ja nicht im Besitze äußerer Güter, sondern in dem höchsten Leben der Erkenntnis und Liebe Gottes besteht.

Der heil. Johannes sagt, daß wir durch die Liebe Gottes seine Kinder nicht nur genannt werden, sondern auch sind. Die Liebe Gottes ist ja nicht wie die Liebe der Menschen, daß sie die Liebenswürdigkeit im Gegenstande voraussetzt und eine neue ihm nicht geben kann. Die Liebe Gottes macht eben dadurch die Dinge gut, daß sie sich auf dieselben erstreckt. Sie ist wirksam, und notwendig wirksam; und nur insofern kann man sagen, daß Gott jemanden liebt, als er ihn gut macht und ihm gutes mitteilt. Und wie sollte gerade diese höchste Liebe Gottes, diese Liebe, welche vorzüglich nur schlechthin die Liebe Gottes genannt wird, ein leerer Affekt zur geschaffenen Natur sein, um ihr einen neuen, auch juridisch noch so bedeutsamen Namen, aber einen leeren Namen seiner Kinder zu verleihen, ohne ihnen zugleich eine neue, höhere Güte und Vollkommenheit mitzuteilen? Nein, die Liebe Gottes, mit der er uns in seinem eingeborenen Sohne liebt, gibt uns nicht nur eine neue, äußere Würde, sondern auch eine neue

[1]) M. gr. 45, 605.

innere Güte und Schönheit, indem sie durch die Größe ihrer Macht uns dem Bilde des Sohnes ähnlich macht, einen neuen höheren Menschen, und gewissermaßen den Anfang einer neuen Substanz (wenn man Hebr. 3, 14 wörtlich nimmt, was den besten Sinn zu geben scheint) in uns begründet. „Denn die Gott vorhergesehen (oder auserwählt als seine Kinder, als Heilige, von denen der Apostel im ganzen Kapitel redet), hat er auch vorher bestimmt gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes."[1])

Diese Liebe also, weil es eine göttliche Liebe ist, bleibt nicht unfruchtbar; sie teilt uns ein neues Sein, ein neues höheres Leben mit, sie zeugt uns von Neuem. Was aus dem Fleische geboren wurde, antwortete der Heiland dem Nikodemus, kann nicht wiedergeboren werden im Fleische; aber was im Fleische geboren worden, kann wiedergeboren werden aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, nämlich damit es geistig werde und zu einem geistigen Leben erstehe. Die Natur kann nicht zum zweiten Male geboren werden für das Leben, das sie schon hat und das in ihr enthalten ist; aber für ein höheres Leben kann sie wiedergeboren werden. Und so sagt denn der heil. Petrus (1 Petr. 1, 23): „Wiedergeboren sind wir, nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem durch das Wort des lebendigen und ewigen Gottes." „Der Vater der Lichter," sagt der heil. Jakobus (Jak. 1, 17—18), „von dem jede beste Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt, hat uns durch das Wort der Wahrheit aus freier Liebe gezeugt." Denn in die Natur hat Gott einen Samen gelegt, aus dem ihr neues Leben entkeime: „Jeder, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Samen in ihm bleibt" (1 Joh. 3, 9). Er legte ihn dadurch, daß er uns von seinem Geiste gab (ibid. v. 4 und öfter) und dieser Geist in uns wird zu einer reichen Quelle, die zum ewigen Leben sprudelt, wie der Heiland der Samariterin sagte.

Daher nennt uns der heil. Johannes durchgängig aus Gott Geborene, wie er uns auch Kinder Gottes nennt, so daß die Adoption, obgleich sie durch die Liebe Gottes geschieht, dennoch mehr der Zeugung und beziehungsweise der Geburt, als dem un-

[1]) Nam quos praescivit (i. e. elegit in adoptionem filiorum), hos et praedestinavit *συμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* conformes fieri imaginis filii sui ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Rom. 8, 29.

ter Menschen bestehenden nackten, moralischen Verhältnisse nahe kommt. Der Grund ist sehr einfach: durch diese Adoption wird uns ein neues, unendlich höheres Leben mitgeteilt, ein Leben, für das in uns kein Keim sich findet, sondern erst der Samen gelegt werden muß. Und da dasselbe das göttliche ist, muß auch der Same, der in uns gelegt ist, ein göttlicher sein; es muß der Geist[1]) des göttlichen Lebens sein, von dem uns, wie der heil. Johannes sagt, Gott mitteilt; wie, das werden wir später sehen.

Das Leben also, zu dem wir gezeugt werden, ist nicht was immer für ein Leben, es ist das göttliche Leben, das Gott selbst besitzt und seinem eigenen, eingeborenen Sohne in ganzer Fülle mitteilt. Und dieses ist notwendig, um die Analogie der Zeugung soviel als möglich vollständig zu machen. Denn die Zeugung ist ihrer Wirkung nach das Hervorgehen eines Lebenden aus einem Lebenden in der Gleichheit und Ähnlichkeit der Natur (generatio est origo viventis a vivente, *in similitudinem naturae)*[2]). Damit die Zeugung in einem eigentlicheren Sinne zu nehmen sei, muß das mitgeteilte Leben dasselbe sein, wie das des Zeugenden ist. In der Tat haben wir hierauf schon oft genug hingewiesen. Auch finden wir die reichsten Belege dafür in der heiligen Schrift, daß bei unserer Zeugung aus Gott uns sein eigentümliches Leben mitgeteilt werde. Diese Wahrheit findet sich vor allem wunderbar ausgedrückt in jenem herrlichen Gleichnisse vom Weinstock, wo der Sohn Gottes sich selbst als den Stamm angibt, aus dem das Leben in alle Zweige des Weinstocks einströmt und sich verbreitet. Wiederum findet sie sich in jenem so oft wiederkehrenden himmlischen Bilde, welches so tief und wahr unser Verhältnis zum Sohne Gottes bezeichnet, daß man es kaum ein Bild nennen kann.

---

[1]) Über die Art und Weise, wie wir von Gott dem Vater im heiligen Geiste wiedergeboren werden, ist bemerkenswert die Stelle Matth. 3, 11: baptizabit vos Spiritu sancto et igni: sive igni Spiritus sancti. Die Taufe ist das Sakrament der Wiedergeburt zu Kindern Gottes. Diese Wiedergeburt wird hier dargestellt durch ein inneres geistiges Taufen, d. i. Eintauchen unseres Geistes in das Feuer des göttlichen Geistes: natürlich damit er dessen göttliche Glut und Geistigkeit annehme, dadurch Schönheit, Glanz und Leben nach Art der göttlichen Natur erhalte, und so wahrhaft als ein dem Vater in seiner Herrlichkeit ähnliches Kind geboren werde.

[2]) *S. Th. I qu. 27 a 2.

Ich meine das Gleichnis des menschlichen Körpers, wo wir verglichen werden mit den Gliedern und der Sohn Gottes mit dem Haupte, das alle Lebenskräfte des Körpers in sich konzentriert und von sich ausgehen läßt. Wie das Leben des Hauptes und der Glieder ganz von derselben Art ist, muß auch das Leben, das der Sohn Gottes uns mitteilt, dem seinigen ähnlich und so viel als möglich von derselben Art sein. Verspricht der Sohn Gottes uns nicht, daß wir durch ihn leben sollen, wie er durch den Vater lebt?[1]) Will er nicht, daß wir von demselben Tische essen, von dem er selbst ißt, in demselben Hause wohnen, worin er wohnt? Nur im Hinblick auf jene Lebenseinheit konnte der Apostel ausrufen: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir“;[2]) nur deshalb konnte er den Geist des Lebens Gottes auch als den bezeichnen, der unser Leben bewegt,[3]) und behaupten, daß wir mit aller Fülle Gottes erfüllt werden.[4])

Dies Letztere führt uns noch zu einem anderen Punkte, der gewöhnlich bei der Zeugung hervorgehoben wird und zugleich hier zur weiteren Erklärung dient. Man verlangt nämlich zum Wesen derselben ut sit origo viventis de vivente *conjuncto*, sodaß eine innige Verbindung, Verwandtschaft zwischen dem Zeugenden und Gezeugten entsteht. Diese Verbindung besteht eigentlich darin, daß die Substanz des Zeugenden entweder ganz (wie in der Zeugung des Wortes in Gott), oder teilweise (wie bei der materiellen Zeugung), *in individuo* auf den Gezeugten übergeht. Eine solche Einheit unterscheidet man von der bloß spezifischen Einheit des Lebens in dem Zeugenden und Gezeugten. In diesem Sinne nun ist eine Verbindung zwischen Gott und dem durch seine Liebe zu göttlichem Leben erhobenen Geiste nicht denkbar und würde zu offenbarem Pantheismus führen, ja auch den Begriff einer Zeugung aus freier Liebe aufheben. Daher steht diese Zeugung unendlich tief unter der des ewigen Wortes. Aber in gewisser Beziehung ist die Verbindung der Seele mit Gott, welche durch die Gnade geschieht, viel höher und vollkommener, als jene, welche in der materiellen Zeugung zwischen dem Gezeugten und

[1]) Joh. 6, 58. — [2]) Gal. 2, 20.
[3]) Röm. 8. öfter und in verschiedener Weise.
[4]) Ephes. 3, 20.

dem Zeugenden stattfindet. Sie ist dies nicht nur, weil es eine geistige ist, sondern auch, weil sie die eigentliche Vollkommenheit der Zeugung als solcher in höherem Grade in sich enthält, indem sie auf eine weit innigere, nie abgebrochene und beständige Weise den Gezeugten mit dem Gezeugten verbindet. Denn die Mitteilung des göttlichen Lebens an den geschaffenen Geist geschieht dadurch, daß Gott ihn auf viel höhere und innigere Weise an sich heranzieht, um ihn mit seiner göttlichen Kraft, wie mit einem Feuer oder Salböl zu durchdringen, um ihm eine Kraft zu verleihen, die nicht aus der geschaffenen Wesenheit, sondern unmittelbar aus der göttlichen entspringt und darum auch von dieser fortwährend unterhalten und genährt werden muß. So wird der Geist auf eine unbegreifliche Weise gleichsam in den Schoß Gottes gehoben, um von ihm die Kraft göttlichen, d. h. gottähnlichen Lebens nicht als Substanz, sondern als Qualität und Kraft seiner Substanz zu empfangen. Auf diese Weise wird die Seele zugleich Gott vermählt und aus Gott geboren: Gott vermählt, indem sie von ihm gleichsam den Samen zu einem neuen Leben erhält, den sie in sich entwickeln und ausbilden soll (und insofern ein Geist mit ihm wird sicut qui adhaeret meretrici, sagt der heil. Paulus, unum corpus efficitur, ita qui adhaeret Deo [conjungitur κολλᾶται] unus Spiritus est); aus Gott empfangen und geboren, indem der Same des Lebens, den sie empfängt, eben der ihres eigenen Lebens ist, durch das sie ein Kind Gottes wird.

Wenn also die Kindschaft, die wir von Gott durch freie Liebe erhalten, zwar keine natürliche ist, insofern wir sie nicht in und durch unsere eigene uns wesenhafte Natur erhalten, so ist sie doch auch keine nackte äußere Adoption, weil sie uns neues Sein und neues Leben mitteilt durch einen Akt, der eine gewisse Zeugung in sich enthält. Diese teilt uns eine zweite höhere, göttliche Natur, weil ein Bild der göttlichen Natur, mit, als Lebenskraft und Lebenstendenz, durch welche wir ein Leben führen und erreichen sollen, das an sich nur der göttlichen Natur eigentümlich ist. So liegt also in dem gnadenvollen Verhältnis der Kindschaft, durch das der Mensch Gott verbunden wird, eine Analogie nicht bloß mit der Adoption, sondern auch mit der natürlichen Kindschaft unter Menschen.

Nachdem wir das innerste Wesen dieser Kindschaft erkannt, können wir nun zur Betrachtung aller Verhältnisse übergehen, die sich darauf gründen. Hierbei dürfen, ja müssen wir als Norm einen Satz aufstellen, der, wenn er nicht so ausdrücklich und nachdrücklich in der göttlichen Offenbarung ausgesprochen und darin als ein Beweis der wunderbaren Liebe Gottes niedergelegt wäre, als vermessen und gotteslästerisch gelten müßte; jetzt aber, wo er geoffenbart ist, nur aus Undank oder Mangel an Einsicht in die Tiefen des Glaubens beiseite gelassen werden kann. Dieser ist, daß die Verhältnisse, welche wir als Kinder zu Gott haben, nach denen zu bemessen und zu beurteilen sind, welche der eingeborene und natürliche Sohn Gottes zu seinem Vater hat. Das wichtigste derselben, daß alle übrigen in sich beschließt, ist das der Einheit des Sohnes mit dem Vater.

Im allgemeinen ist ein natürlicher Sohn eins mit dem Vater; erstens *unitate similitudinis*, ut *idem* (specie, vel etiam numero, sit in generante et generato, nempe *forma* vel natura, in qua conveniant), durch die Einheit der Ähnlichkeit in der Natur, durch welche beide nicht so sehr vereinigt, als schlechthin eins sind (*unum sunt*, licet non unus): und zweitens unitate conjunctionis vel *unionis*, durch die Einheit der Vereinigung, durch welche beide nicht schlechthin eins sind, sondern nur in eins zusammengehen. Die erste ist an sich Einheit und Verbindung, weil Einheit; die zweite an sich nur Einigung und Verbindung, und nur hierdurch auch Einheit. Diese Verbindung ist nun in Gott eine doppelte, nämlich das Ausgehen des Sohnes vom Vater, indem der Vater sich ihm mitteilt und ihn zeugt, und das Eingehen und Zurückgehen des Sohnes in den Vater durch die unendliche substantielle Liebe, mit der er denselben umfängt, und deren Frucht, wie der heil. Bernard sagt, der heilige Geist ist. Diese drei verschiedenen Arten der Einheit sind in der Wirklichkeit in Gott eins und dasselbe und bedingen sich gegenseitig. Denn der Sohn hat nur darum in sich die Natur des Vaters, weil er von ihm gezeugt wird; nur insofern wird er gezeugt, als er die Natur des Vaters erhält, und nur insofern kann er mit jener unaussprechlichen Liebe den Vater umfangen, in sein Innerstes hineindringen und so in der Liebe vollkommen eins mit ihm werden,

als er in der Natur und durch die Zeugung eins mit ihm ist. Diese Einheit muß man in jeder Beziehung eine natürliche nennen, weil sie entweder formell ist eine Einheit in der Natur, oder eine Einheit, durch welche die Natur mitgeteilt wird, oder eine Einheit, welche sich auf diese Einheit und Mitteilung der Natur gründet. Daher kann man die Einheit in der Liebe auch formell in sich betrachtet nicht eine einfach moralische nennen, man müßte vielmehr auch sie eine natürliche nennen, oder wenn man jenen Ausdruck gebrauchen will, muß man ihm eine höhere Bedeutung geben, als er gewöhnlich hat.[1])

Nach diesen Vorbegriffen können wir sehen, wie weit unsere Einheit mit Gott über die geschöpfliche Zweiheit und Trennung von ihm hinausgehen und jene unaussprechliche Einheit des Sohnes mit dem Vater nachahmen und erreichen könne und solle. Wie

[1]) Die übernatürliche Liebesvereinigung des Geschöpfes mit Gott müßte man gleichfalls eher eine physische als moralische nennen, weil sie sich auf eine gewisse Einheit der Natur stützt, namentlich aber, wenn man durch dieselbe die Guten von den Bösen unterscheiden will. Denn den Bösen fehlt nicht nur die moralische Entwicklung der Liebeskraft, sondern die übernatürliche Liebeskraft selbst, da dieselbe nur in jenen bestehen kann, welche sie mit Freiheit annehmen und ihr kein Hindernis in den Weg legen. Nichtsdestoweniger, wenn man die Liebesvereinigung im Gegensatz zur Vereinigung der Natur nach auffaßt, kann man sie moralisch nennen.

Physische Einheit ist nach dem Sprachgebrauche der griechischen Väter nicht bloß die Einheit zweier Dinge, die in eine Natur zusammengehen, sondern auch überhaupt jede reelle Verbindung, namentlich aber auch eine Verbindung zweier Dinge secundum naturam (non in naturam unam), wo eines der Natur des anderen teilhaft resp. ähnlich wird. Physisch nennt man erstens die Natur selbst und was sie konstituiert. Physisch im eminenten Sinne nennt man im Geiste die Kraft der Erkenntnis, weil durch sie eine geistige *φύσις* oder Zeugung hervorgebracht wird, und die geistige Natur sich durch dieselbe bezeugt. Physisch kann und muß man nennen jede natürlich wirkende Kraft, und jede auf natürliche Weise gesetzte Tätigkeit, insofern der *modus* operandi naturae, der aus innerer Notwendigkeit, dem modus operandi voluntatis in finem praecognitum aus innerer Freiheit entgegengesetzt wird. Weil die freien Handlungen als solche aus der Ordnung auf einen Zweck hervorgehen und darum zur Wahrung der notwendigen Ordnungen und Verhältnisse dienen, hat sich allmählich die Anschauungsweise gebildet, daß man alles, was im eigentlichen Sinne eine reelle Wirklichkeit hat, als Natur, oder Kraft, oder Akt der Natur, physisches Sein nannte, und im Gegenteil moralisches, was nur in gewissen äußeren Verhältnissen und Beziehungen besteht.

wir eben sagten, ist es durch göttliche Offenbarung gewiß, daß die Einheit zwischen Gott dem Vater und seinem natürlichen Sohne das Vorbild der Einheit ist, die zwischen uns und Gott hergestellt werden soll. Der Heiland betet ja zum Vater, damit wir eins seien, wie er mit dem Vater eins ist. So verstehen diese Stelle viele heilige Väter und namentlich der heil. Cyrillus.[1]) Wenn man sagen möchte, der Heiland bitte, daß wir unter uns eins seien, so ist dies doch keineswegs der volle Sinn der Stelle und entspricht auch nicht der Vergleichung; jedenfalls können wir unter einander nur insofern vollkommen eins sein, als wir alle mit Gott eins sind. Diese Einheit nun mit Gott nennen einige heilige Väter eine natürliche. Das versteht sich sehr gut, wenn uns Gott durch geistige Zeugung gleichsam eine neue höhere Natur mitteilt, und zwar eine solche, die der seinigen sozusagen spezifisch ähnlich ist, indem sie eben die Vorzüge, die Gott an sich vor allen Kreaturen zukommen, enthält und mitteilt. Diese natürliche Einheit läßt sich nun nach den drei Richtungen betrachten, die wir oben angegeben haben. Unsere Einheit mit Gott ist eine natürliche und nicht bloß moralische: erstens als eine gewisse Einheit in der Natur, zweitens als Einheit der Verbindung Gottes mit uns durch seine Liebe inbezug auf diese Einheit in der Natur, um sie zu bewirken, drittens als Einheit der Verbindung unserer Seele mit Gott durch nicht was immer für eine Liebe, sondern jene, die sich auf die Einheit in der Natur mit ihm gründet.

Wie Gott der Sohn mit dem Vater eins ist, d. i. ihm ähnlich, dadurch, daß er dieselbe Natur in sich hat, sind auch wir mit Gott eins, d. h. ähnlich, übereinstimmend in der Natur, indem wir sozusagen dieselbe Natur erhalten, so weit als wir derselben fähig sind. Nur ist der Unterschied, daß in dem Sohne Gottes die Fülle der göttlichen Natur substantiell und in numerischer Identität sich findet, in uns dagegen nicht die Fülle, sondern bloß eine participatio, und zwar nicht als Substanz, sondern bloß als eine nachgebildete Qualität, Kraft und Tätigkeit, nicht in numerischer Identität, sondern in spezifischer Ähnlichkeit sich vorfindet. Wir werden nämlich Gott, dem Vater des Lichtes ähnlich, indem er in uns ein dem seinigen ähnliches Licht entzündet. Wie wir später

[1]) M. gr. 74, 512—517.

genauer sehen werden, besteht unsere Ähnlichkeit mit dem Vater gerade darin, daß er uns eine göttliche Erkenntniskraft mitteilt, durch die wir, die göttliche Wesenheit erkennend, in uns abspiegelnd und ausdrückend, wahrhaft nach Art seines eingeborenen Sohnes, der als sein Wort und sein Spiegel aus ihm hervorgeht, sein Bild in uns aufnehmen, und so dem Bilde seines Sohnes gleichförmig werden (Röm. 8, 29).

So werden wir also eins mit Gott, indem wir durch seinen Geist, der uns erleuchtet, umgebildet werden von Klarheit zu Klarheit (2 Kor. 3, 18). Der Glanz der Sonne der Gottheit wird auch der Glanz unserer Seele, in der er, wie in einer Kristallkugel, sich konzentriert, ohne daß seine reinen Strahlen in verschiedenen Farben gebrochen werden; der Glanz der Seele wird der Art nach derselbe, wie der der Gottheit. Eben wegen dieser Einheit der Ähnlichkeit der begnadigten Seele mit Gott werden wir in der heiligen Schrift selbst Götter genannt. Obwohl dieses an der betreffenden Stelle eigentlich geschieht, um überhaupt eine besondere Erhabenheit auszudrücken, die der Mensch dadurch erhält, daß er eines besonderen Gutes der Gottheit teilhaft wird und dieselbe gewissermaßen vertritt; so haben doch die heiligen Väter diesen Ausdruck vorzüglich auf den Zustand der Seele angewandt, von dem wir sprechen. Durch diesen erhält sie eine so große Ähnlichkeit mit Gott, daß sie selbst Gott zu sein scheint. Und so reden die heiligen Väter, namentlich die griechischen, vielfach von einer Vergöttlichung des Geistes, sich ausdrücklich dagegen verwahrend, daß dadurch der Geist mit Gott identisch werde; sie behaupten deutlich und klar, daß hierdurch nur eine besondere Ähnlichkeit, welche die innigste Verbindung mit Gott in sich schließt, verstanden werden dürfe.

So drückt sich namentlich sehr bezeichnend Pseudo-Dionysius Areopagita aus, der überhaupt, wie er außerordentlich kühn in seinen Ausdrücken und Gedanken ist, auch hinwiederum eine auserlesene Geschicklichkeit besitzt, die kühnsten Gedanken und Ausdrücke durch eine treffende und bezeichnende Wendung auf eine schlagende Weise vor Mißverständnissen zu verwahren, was leider zu wenig bei der Benutzung seiner Werke beachtet wird

„Die Vergöttlichung ist die möglich größte Verähnli-

chung und Vereinigung mit Gott."[1]) Sie geschieht aber nicht durch die unserer Natur aus sich mögliche größte Verähnlichung mit Gott, durch Entwicklung und Entfaltung des auch in ihr liegenden Gottähnlichen. Denn dies ist erstens nicht die überhaupt mögliche größte Verähnlichung, und ferner erlangt der Mensch dadurch keinen Zustand, der ihn mehr als Mensch erscheinen ließe. Dieses ist aber gerade das, was bei der Vergöttlichung betont wird, daß der Mensch nämlich eine neue höhere Würde und Quasinatur erhalte und dadurch auch einer höheren Entwickelung und Tätigkeit fähig werde. So besteht die Gottähnlichkeit, die zur Natur hinzutritt, nicht nur in einer mit Gott vereinenden Tätigkeit, sondern auch in der Verleihung eines neuen göttlichen Prinzips der Tätigkeit. Die Tätigkeit ist nur insofern im eigentlichen Sinne vergöttlichend, als sie nicht aus den eigenen Kräften der geschöpflichen Natur, sondern aus der diese erhebenden und verklärenden göttlichen Natur und Kraft hervorgeht. Dieses bemerke ich namentlich gegen Staudenmaier, der, wenn man es so nennen kann, mit großem Glück und vielem Scharfsinn alle Ausdrücke der Väter und der heiligen Schrift über die Vergöttlichung und Wiedergeburt des Menschen rein und ausschließlich auf die mit Gott vereinigende Tätigkeit der Erkenntnis und des Willens beziehen wollte; ohne zu beachten, daß, wenn diesen Tätigkeiten nicht eine neue gottverähnlichende Natur und Kraft untergelegt wird, die ganze erhabene und hochgetragene Lehre der Väter und der heiligen Schrift in einen kalten und wenig oder gar nichts sagenden Bombast ausartet.

Also durch die Übernatur sind wir erstens eins mit Gott, indem wir ihm auf eine über unsere Natur hinausgehende und der seinigen eigentümliche Weise ähnlich werden, sowohl im Sein als in der Tätigkeit, sowohl in der Natur als im Leben selbst; indem wir, sage ich, gewissermaßen dieselbe Natur haben und auf natürliche Weise (im erklärten Sinne) eins mit ihm werden.

Diese Einheit bringt, wie wir gesagt haben, eine doppelte andere, nämlich eine doppelte Einheit der Vereinigung mit sich, die ebenfalls über alle Vereinigung der Kreaturen mit

[1]) *ἡ δὲ θείωσις ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἔφικτον ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις.* Eccl. hier. c 1. § 3. M. gr. 3, 371.

Gott hinausgeht und derjenigen nahe tritt, welche der natürliche Sohn Gottes im Schoße des Vaters besitzt; welche darum ebenfalls wie die früheren in ihrer Art eine natürliche, nicht eigentlich moralische Einheit mit Gott genannt werden kann. Wie alle reinen Kreaturen Gott ähnlich sind, wenngleich so unvollkommen, daß sie Gott mehr unähnlich als ähnlich sind und den Glanz seiner Gottheit nicht klar durch sich hindurchgehen lassen, sondern ihn vielmehr vielfach brechen und trüben; so sind auch alle Kreaturen mit Gott verbunden und zwar so, daß er, wie der heil. Augustinus sagt, gewissermaßen das Innerste, die tiefste Wurzel ihres Wesens und ihres Lebens ist, aus dem sie alle Kraft und Lebensfülle ziehen, zu dem sie sich wieder hinbewegen, und für den sie leben und wirken.[1]) Gott ist es, in dem wir durch unsere Natur schon leben, uns bewegen und sind, und Gott ist wiederum der König, für den alles lebt, was da lebt (regem, cui omni vivunt), das Gut, nach dem alles verlangt. Gott ist es, der sich zur Kreatur durch seine Liebe hinabneigt, um ihr das Gute mitzuteilen, und Gott ist es, zu dem die Kreatur durch ihre Liebe wieder hinaufgezogen wird, um den Kreisgang der Liebe zu vollenden. So ist Gott auch in der geschöpflichen Natur alles in allem. In allen Dingen ist Gott durch sein Wirken und seine Kraft, durch die er ihnen das Sein gibt (per potentiam): und da sein Wirken und seine Kraft seine Wesenheit selbst ist, auch durch seine Wesenheit. Desto mehr ist er in ihnen, je mehr er in ihnen wirkt, und je mehr er sie seine Wesenheit partizipieren, d. h. teilweise nachahmen läßt. Aber immer bleibt er zugleich über ihnen als ihr erhabenster Herr und König; er schenkt ihnen nur ihre eigenen Wesenheiten und Naturen, die zwar auch der seinigen ähnlich, aber nur in ihrer und nicht in seiner Art sind. Daher verbindet er sich auch als Schöpfer nicht auf jene ewige Weise mit ihnen, in welcher der Zeugende sich in den Gezeugten hineingibt und mit ihm verbindet. Diese innige Verbindung hat Gott der Vater in sich nur mit seinem eingeborenen Sohne; ihn allein trägt er in seinem Schoße und an seinem Herzen, wie der Stamm den Ast mit sich verbunden

[1]) *Vgl. die Augustinustexte bei *H. Weinand*, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des heil. Augustinus, Paderborn 1910, 74 ff.

hält, um ihm sein eigenes Leben mitzuteilen. Die herablassende Liebe des Vaters dehnt sich aber auch auf uns aus. Auch uns teilt er ja, wie wir eben gesehen, seine eigene Natur mit, haucht uns sein Leben ein und zeugt uns in geistiger, aber wahrer und wirklicher Weise. Auch uns nimmt er mit dem Eingeborenen in seinen Schoß auf und zieht uns an sein väterliches Herz; auch mit uns wird er eins, wie er eins ist mit seinem Eingeborenen. Joh. 17, 22—23. „Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, auch ihnen gegeben; — damit auch sie eins seien, wie auch wir eins sind: ich in ihnen wie du in mir, damit sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie liebst, wie du auch mich geliebt hast."

Mit den geschöpflichen Naturen ist Gott an sich nur insofern eins, als seines Wesens Macht andere Wesenheiten und Substanzen entstehen läßt, aus denen naturgemäß die Lebenskräfte, die sie besitzen sollen, entspringen. Aber hier schenkt er der Kreatur Lebenskräfte, welche nicht aus ihrem Wesen entspringen, die also unmittelbar sein göttliches Wesen zur Quelle haben, sodaß diese Kräfte in der Kreatur sich zu dem göttlichen Wesen ähnlich verhalten, wie die eigenen Kräfte derselben zu ihrer eigenen Wesenheit. Die Wesenheit Gottes vertritt einigermaßen in der Kreatur die Wesenheit derselben, da deren übernatürliche Kräfte unmittelbar in ihr wurzeln. Die Verbindung also des wiedergeborenen Geistes in seiner Wiedergeburt mit Gott ist so innig, daß er über alle Geschöpfe erhoben in ähnlicher Weise unmittelbar mit dem Vater verbunden wird, wie der Sohn Gottes, der die Wesenheit des Vaters nicht nur als Grund seiner Kräfte, sondern auch ihrer Substanz nach erhält.[1])

Dieser Verbindung und Einheit der Wesenheit Gottes mit dem übernatürlich verklärten Geiste in der Begründung und Mitteilung seines höheren Lebens und seiner höheren Natur durch die Zeugung aus der Liebe Gottes, entspricht auf der anderen Seite die Verbindung und Einheit des erhobenen Geistes mit Gott in der Betätigung der ihm mitgeteilten Kräfte in der Richtung auf das Wesen Gottes durch dessen Erkenntnis und

[1]) Vergleiche über diesen Punkt die Lehre der Väter bei *Kleutgen* im dritten Kapitel der Abhandlung vom Übernatürlichen. Theol. d. Vorz. 2. Bd.

Liebe. Auch die rein kreatürlichen Kräfte können und müssen Gott zum letzten Ziel ihrer Tätigkeit und ihres Strebens haben; sie haben dies gewissermaßen auch unmittelbar, insofern jedes geschaffene Gut und Objekt nur ein solches sein, das Verlangen nach sich nur erregen kann in Kraft der unerschaffenen Güte, durch die es besteht. Aber wie hier die Kraft unmittelbar auf einer kreatürlichen Wesenheit beruht und nur in und mit dieser von Gott kommt, so ist auch ihre Tätigkeit unmittelbar auf diese und nur in ihr und durch sie auf Gott gerichtet, wenn auch so, daß sie sich Gott ganz unterordnet. Darum ist auch die Vereinigung, welche dadurch mit der göttlichen Güte erreicht wird, keine wahrhaft innige und unmittelbare. Das gilt von allen übrigen Kreaturen in ihren Sphären, besonders aber auch von der Tätigkeit der intellektuellen Kreaturen. Diese erkennen und lieben Gott nur durch die Erkenntnis und Liebe der geschaffenen Wesen, insofern sie ihn nämlich als den Schöpfer der Natur erkennen und lieben. Nur der Sohn Gottes, der eins ist mit dem Vater in der Natur (als Form) und durch die Natur (als Zeugung), kann auch infolge seiner Natur unmittelbar auf das Wesen des Vaters seine Tätigkeit richten, um unmittelbar ihn in seiner Wesenheit anzuschauen und in innigster Liebe, mit derselben Liebe, mit der der Vater sich selbst liebt, ihn zu umfangen.

Nur so wird der Liebende mit dem Geliebten vollkommen und wahrhaft eins, wenn er ihn mit derselben Liebe liebt, mit der er sich selbst liebt. Dies kann aber nicht geschehen, wenn nicht beide auf andere Weise schon in eins verbunden sind; oder mit anderen Worten, die Liebe, welche in Wahrheit eins macht, muß sich schon auf ein vorhergehendes Verhältnis der Einheit gründen; je inniger dieses ist, desto inniger wird auch die Einheit der Liebe sein. Dieser Satz läßt sich aber nun auch auf die Einheit der adoptierten Kinder mit Gott anwenden. Weil in ihnen ebenfalls eine höhere Einheit mit Gott schon besteht, läßt sich auch eine höhere Einheit und Verbindung mit Gott durch die auf Gott gerichtete Tätigkeit, und namentlich die Liebe, erzielen. Wie ihre höheren Kräfte unmittelbar ihre Wurzel in der göttlichen Wesenheit haben und ein Bild der göttlichen Lebenskraft in ihrer Eigentümlichkeit sind, sind sie so frei und hoch erhaben, daß sie, an keine Kreatur

gebunden, dieselbe göttliche Wesenheit unmittelbar zum Objekt ihrer Tätigkeit machen können; daß die Kreatur unmittelbar die Wesenheit des Vaters erkennen, sie unmittelbar in der ihr eigenen Güte und Süßigkeit kosten und lieben und durch die Liebe sich mit ihr auf das innigste vereinigen, man könnte sagen, in ihre Tiefen versenken kann. So liebt sie den Vater mit derselben Liebe, mit der ihn sein Sohn liebt, mit der er sich selbst liebt, mit der Liebe, deren Terminus der heilige Geist ist, und die durch denselben in unsere Herzen ausgegossen wird.

Auf diese Weise wird das Kind der Gnade in jeder Beziehung in mystischer und übernatürlicher Weise, die man ebendarum mehr eine physische als eine moralische nennen muß, eins mit dem Vater, wie es keiner Kreatur, sondern nur seinem eingeborenen natürlichen Sohne an sich zukommt.

Man sieht daraus, mit welcher Tiefe und Schärfe zugleich der heil. Thomas das Charakteristische der übernatürlichen und wahren Kindschaft Gottes darein legte, daß sie eins macht mit dem Vater, wie sein natürlicher Sohn eins mit ihm ist.

Wir werden also eins mit Gott der Ähnlichkeit oder Einheit (unitas) der Natur nach; eins mit Gott der Verbindung (unio) nach; und zwar ist diese Verbindung eine doppelte: eine, durch die Gott sich mit uns verbindet, indem er, um uns sein Leben mitzuteilen, uns unmittelbar an seine Wesenheit wie in seinen Schoß aufnimmt; und eine andere, indem wir, um uns mit Gott zu verbinden und ihm anzuhängen, unmittelbar seine Wesenheit zum Gegenstande unserer Tätigkeit und Liebe machen. Wir teilen gewissermaßen mit dem natürlichen Sohne die Natur, den Schoß und die Liebe des Vaters.

Auf das Verhältnis der persönlichen Einheit zwischen dem natürlichen Sohne und dem Vater gründet sich das Recht auf die Erbschaft des Vaters. Denn dieses ist nichts anderes als die Gütergemeinschaft zwischen Vater und Sohn, welche sich an ihre persönliche Einheit anschließt. So hat der eingeborene Sohn Gottes alles, was der Vater hat. „Alles meinige ist dein, und alles, deinige ist mein“ (Joh. 17, 10, vgl. 16, 15). Übrigens fällt hier die Erbschaft mit der Sohnschaft selbst vollständig in eins zusammen. Denn wie in Gott überhaupt Wesen und Eigenschaft, Person und

Natur, Potenz und Akt sich in unteilbarer Einheit durchdringen, und die eine Ureinheit des göttlichen Wesens virtuell alle die Verhältnisse in sich vereinigt, welche in der Kreatur sich in Gegensätze auflösen, so ist auch der Sohn Gottes nicht durch etwas anderes (*re,* non ratione) Sohn als Gott, nicht durch etwas anderes Sohn, als Erbe. Eben die göttliche Natur, die er in reichster Fülle, in unendlicher Aktualität mit ihrem ganzen Leben und ihrer unermeßlichen Seligkeit vom Vater empfängt, ja gerade das, wodurch er sie empfängt, daß er nämlich als der Spiegel und das Wort des Vaters, als das Bild seines Lichtes und seiner Wesenheit hervorgeht, ist zugleich sein Erbe, seine überreiche Erbschaft. Besteht ja auch der Reichtum des Vaters nicht so sehr, wie bei uns Menschen, in dem Besitze äußerer Güter, sondern in dem unendlich reichen und seligen Leben, das er in sich selbst besitzt. Bei uns Menschen ist ein Vater zur Glückseligkeit sich nicht selbstgenügend mit seinem natürlichen Leben; er bedarf eben äußerer Güter, um dasselbe zu unterhalten und glücklich zu machen. Deshalb teilt er auch seinem Sohne mit dem Leben selbst nicht alles mit, was zu dessen Vollkommenheit und Seligkeit notwendig ist und muß ihm zu diesem Zwecke äußere Güter hinterlassen. Weil nun hier beides so sehr geschieden ist, kann es auch hier eine Kindschaft geben, die in dem bloßen Anrecht auf die Erbschaft ohne eine innere Lebensmitteilung besteht. Bei unserer übernatürlichen Kindschaft inbezug auf Gott, obwohl sie nur ein Bild von der des Sohnes Gottes sein soll, treten diese Begriffe der Kindschaft und Erbschaft auch einigermaßen auseinander, aber sie vereinigen sich doch wieder; sie fallen also nicht, wie bei der materiellen Kindschaft, ganz auseinander. Sie gehen auseinander, weil das ganze Leben der angenommenen Kinder nicht wie in dem natürlichen Sohne Gottes auf einmal in seiner ganzen Fülle und Entfaltung, sondern am Anfange nur gleichsam in der Wurzel in unvollkommenem Maße gesetzt wird, damit sie sich durch Bewahrung und Pflege des gegebenen, der vollkommenen Entfaltung desselben würdig machen. Das erste Leben verleiht ihnen gleichsam nur die Würde der Kinder Gottes; das andere vollkommene bleibt ihnen als die Erbschaft, auf die sie Anspruch machen und die sie verdienen sollen, vorbehalten. Aber die Begriffe der Kind-

schaft und Erbschaft gehen wieder zusammen, insofern das den Kindern Gottes Vorbehaltene nicht ein äußeres Gut, sondern eben die Fülle ihrer Lebenskraft und Lebensentwicklung ist. Nur dann werden sie nämlich ganz vollkommene Kinder Gottes und vollkommen aus ihm gezeugt, wenn sie ihre Erbschaft erlangen. Aus diesem Grunde heißt es denn auch bald in der heiligen Schrift, daß wir schon Kinder Gottes seien, bald, daß wir es sein werden, und daß wir „die Adoption der Kinder Gottes noch erwarten." Beides verbindet der heil. Johannes: „jetzt sind wir Kinder Gottes, aber noch ist nicht erschienen, was wir sein werden" (1 Joh. 3, 2). Jetzt tragen wir in uns den Samen, der später seine volle Blüte entfalten wird. Jetzt sind wir noch wie kleine Kinder im Schoße der Liebe Gottes, die in kindlicher Liebe an ihm hängen, aber dann werden wir vollkommene Söhne und Männer sein, die in sich die ganze Herrlichkeit ihres Vaters offenbaren.

So ist also bei uns die Erlangung der Kindschaft von der Erlangung der Erbschaft getrennt, aber nur deshalb, weil bei uns auch die Zeugung und die Geburt eine zweifache ist. Schon sind wir aus Gott gezeugt und geboren im heiligen Geiste durch das Bad der Wiedergeburt, und dennoch erwarten wir noch unsere bessere Wiedergeburt (regenerationem), von der jene erste nur das Pfand und die Vorstufe ist. Schon lebt Christus, der Sohn Gottes, in uns und teilt uns sein Leben auf die innigste Weise mit; und dennoch ist „Christus unser Leben noch nicht erschienen; darum erscheinen auch wir noch nicht mit ihm in Herrlichkeit." Schon tragen wir in uns das Bild des Sohnes; aber „es ist in uns noch nicht zur vollen Mannheit, dem Maße des vollen Alters Christi ausgebildet" (Eph. 4, 13), während dieser gleich von Anfang vollkommen war. Schon genießen wir einigermaßen die Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8) und dennoch seufzen wir noch nach ihrer Vollkommenheit. Schon haben wir Christum angezogen in der Taufe, sind gewissermaßen Christus selbst geworden als Glieder seines Leibes (1 Kor. 12); schon wohnt er in unseren Herzen durch den Glauben, schon ist er wie ein Morgenstern in unseren Herzen aufgegangen; aber als die Sonne der Seligkeit und Herrlichkeit ist er noch nicht aufgegangen, um uns ganz in sein Bild zu verklären, uns ganz mit seiner Herrlichkeit und Seligkeit zu er-

füllen. Schon hat uns Gott wiedergeboren, aber noch erst „zur lebendigen Hoffnung (1 Petr. 1, 3), nämlich eines unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbes, das für uns im Himmel aufbewahrt wird, uns, die wir durch Gottes Kraft mittelst des Glaubens aufbewahrt werden für eine Seligkeit, welche bereitgehalten wird, um geoffenbart zu werden in der letzten Zeit, bei der Erscheinung des Herrn."

Unsere Erbschaft ist also nichts anderes als eben die volle Entwicklung des in uns schon gelegten Samens des göttlichen Lebens. Dieses ist dasselbe, welches der Sohn zu seiner Herrlichkeit und Seligkeit vom Vater erhält, und das wir mit ihm teilen sollen. Denn sagt er nicht selbst, daß „wir mit ihm auf seinem Throne sitzen sollen, wie er auf dem Throne des Vaters sitzt; daß er uns ein Reich bereite, wie ihm der Vater es bereitet; daß wir dort seien, wo er ist (im Schoße des Vaters); daß wir mit ihm an seinem Tische essen und trinken sollen?" Und was heißt das anders, als daß wir an seiner Ehre, seiner Macht, seiner Seligkeit Teil haben sollen?

„Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast," spricht der Sohn zum Vater, „auch ihnen gegeben . . . ich in ihnen und (wie) du in mir, damit sie vollkommen eins seien, und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie liebst, wie du auch mich geliebt hast" (Joh. 17, 22). Gleichwie er im Vater ist, sollen auch wir in ihm sein, und so wie er vom Vater das ewige Leben erhält, so will er uns das ewige Leben geben (Joh. 6 öfter).

Welches ist aber jene Herrlichkeit, die der Sohn vom Vater erhalten, bevor die Welt wurde (Joh. 17. 5), da er im Glanze der Heiligen (oder der Heiligkeit nach dem Hebräischen) vor dem Morgenstern aus seinem Schoße hervorging (Ps. 109), wo er allein mit dem Vater in unzugänglichem Lichte wohnte? Welche anders als die, daß er aus dem Vater hervorging als Licht vom Lichte, als ein Spiegel seiner Herrlichkeit, ein Ausfluß der Klarheit des allmächtigen Gottes, das Bild seiner Güte, der volle Ausdruck seiner Wesenheit, als das Wort und das Bild jener unendlichen Anschauung, mit der der Vater sich selbst anschaut? (Weish. 7, 26, vgl. Hebr. 1, 3.) Und welches ist das ewige und

selige Leben des Sohnes Gottes, als dieses, daß er allein im Schoße des Vaters ruhend, allein ihn von Angesicht zu Angesicht schaut, sein ganzes Wesen umfaßt und in sich abdrückt, und in dieser Anschauung eine Seligkeit und Wonne genießt, von der kein sterbliches Ohr gehört, die kein Auge gesehen, die keines Menschen Herz geahnt hat; und was sage ich, keines Menschen Herz, da selbst die erhabensten Engel, Cherubim und Seraphim, von dem Glanze jenes Lichtes geblendet, in tiefster Ehrfurcht ihr Angesicht verhüllen? Nur der Geist, der im Innern Gottes ist, der aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht, und die Tiefen der Gottheit erforscht (1. Kor. 2, 10, 11), ist von Natur Zeuge dieser unaussprechlichen Seligkeit, die der Sohn in der Anschauung seines Vaters genießt. Diese Herrlichkeit und dieses selige, ewige Leben ist aber deshalb die Erbschaft des Sohnes Gottes, weil er sie gerade durch seine Zeugung erhält. Er wird vom Vater gezeugt als das Bild seiner Anschauung und das Wort seiner Erkenntnis; somit erhält er gerade durch seine Zeugung die Herrlichkeit und das ewige Leben des Vaters.

So müssen also auch wir gerade durch unsere geistige Zeugung die Herrlichkeit und das ewige Leben des Vaters erhalten. In der Tat, unsere Herrlichkeit besteht ja ebenfalls darin, daß wir das Bild Gottes in uns aufnehmen und ihm ähnlich werden. Wir werden aber Gott ähnlich und nehmen sein Bild in uns auf (um zuerst von der vollkommenen Zeugung zu sprechen), wie der heil. Johannes sagt, dadurch, daß wir ihn sehen, wie er ist (1. Joh. 3, 2); dadurch, daß er nämlich uns mit seinem göttlichen Lichte (dem lumen gloriae) ganz erfüllt, und wir durch dieses fähig werden, die Wesenheit Gottes in ihrer göttlichen und eigenen Schönheit und in ihrem eigenen Glanze in uns abspiegeln, um in sein Bild umgewandelt zu werden. Und worin besteht wiederum das ewige Leben für uns anders, als darin, daß wir, wie der Sohn Gottes selbst uns lehrt, erkennen den Vater, als den allein wahren Gott (und den, welchen er gesandt hat als Mittler dieser Erkenntnis, Jesum Christum)?

Gott teilt also die Erbschaft seines Sohnes, welche dieser durch seine Zeugung erhält, auch uns durch seine neue Zeugung mit, durch die er uns sein Licht schenkt, um uns in sein Bild zu

verklären, und seine Erkenntnis und Liebe verleiht, auf daß wir als Kinder in seinem Schoße, in seiner Anschauung das selige und ewige Leben haben.

Fassen wir diese Lehre über den wahren Zusammenhang der Kindschaft und Erbschaft in unserer übernatürlichen Verbindung mit Gott noch etwas näher ins Auge. Wir werden dadurch nicht nur tiefer in die Geheimnisse eindringen, die uns Gott durch den Jünger seiner Liebe offenbart hat, sondern auch für unsere weitere Entwicklung eine feste und sichere Grundlage gewinnen.

In der heiligen Schrift gibt namentlich der heil. Johannes durchschnittlich als den besonderen Vorzug des Sohnes Gottes, den er vor allen geschaffenen Naturen voraus hat, den an, daß, wie er das Wort des Vaters ist, das aus seiner Erkenntnis und seinem Munde hervorgeht, aus seinem geistigen Schoße gezeugt wird und wie er gerade hierdurch sein vollkommen ihm gleicher und ebenbildlicher Sohn ist, so auch als solcher in der unmittelbaren Anschauung des Vaters sein vorzügliches Leben und seine Erbschaft besitzt. Und er sagt ausdrücklich, daß er allein, weil er **im Schoße** des Vater ist, den Vater (durch sich) gesehen hat, natürlich ohne den heiligen Geist auszuschließen, der, wie der heil. Paulus bemerkt, mit ihm im Inneren der Gottheit wohnt und ihre Tiefen erforscht. Aber dem heiligen Geiste wird die Anschauung des Vaters nicht als charakteristische Eigenschaft beigelegt, weil er nicht aus der Erkenntnis des Vaters hervorgegangen und darum auch nicht als in seinem Schoße ruhend gedacht wird. Weil nun der heil. Johannes mit seinen und auch wohl mit den Worten des Heilandes das Verhältnis des Sohnes zum Vater auf jene Weise charakterisiert, bezeichnet er auch unser Verhältnis der Adoptiv-Kindschaft auf ähnliche Art und sagt: der Sohn Gottes sei in die Welt gekommen, um allen, die an ihn glauben, die Macht zu geben, Kinder seines Vaters zu werden.[1]) Dazu war der Eingeborene in die Welt gesandt, um uns zu seinen

[1]) Joh. 1. cf. 6. u. 17., in welchen drei Hauptstücken er vorzugsweise die Erhabenheit der uns vom Sohne Gottes in seiner Menschwerdung gebrachten Güter beschreibt. *Sehr tiefe Gedanken finden sich hierüber in den herrlichen Werken des Abtes von Maredsous *D. Columba Marmion* O. S. B., Christ, Vie de l' Ame⁴, Maredsous 1921 u. Le Christ dans Ses Mystères⁸, Maredsous 1922.

Brüdern zu machen, und zwar dadurch, daß er aus der Fülle seiner Gnade (hier als Liebe des Vaters), seines Lebens, seiner Wahrheit, die er vom Vater erhalten, uns mitteile; daß er uns derselben Liebe, mit der der Vater ihn liebt (Joh. 17, Ende), desselben Lebens (Joh. 6) und derselben Wahrheit („Alles, was ich vom Vater gehört habe, habe ich euch gesagt"), die der Vater ihm gegeben, teilhaft mache. Und gleich nachher (Joh. 18), näher eingehend auf die Wirkung der Liebe des Vaters gegen uns, den Gegenstand des Lebens der Kinder Gottes und die Fülle der Wahrheit, die er uns offenbart, sagt er: „Niemand hat den Vater je gesehen: der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, er hat es uns erzählt," natürlich, weil er ihn gesehen. Hier scheint das Verhältnis des Sohnes zum Vater charakterisiert, und darum auch das unserige genau bezeichnet zu werden. Die Gnade der Kindschaft und das Leben der Kinder Gottes besteht vorzüglich darin, daß sie die Wahrheit und das Licht erhalten, durch welches das Wort Gottes dessen natürlicher Sohn ist. Denn diese Wahrheit und dieses Licht, welches die Anschauung Gottes enthält, ist der eigentliche Vorzug des Sohnes, der im Schoße des Vaters ist, während der Knecht außerhalb desselben steht und die süße Anschauung des väterlichen Angesichts nicht genießen kann. Von Natur waren wir solche Knechte, weil wir nicht im Schoße des Vaters waren; von Natur erkannten wir den Vater nicht und konnten ihn nicht erkennen, weil er in unzugänglichem Lichte wohnt. Ja, wir wußten nicht einmal irgendwie, daß es überhaupt in Gott einen Vater gebe, der in seinem Schoße einen Sohn als das Bild seines Angesichtes trage. Wir kannten den Begriff eines Vaters in Gott im eigentlichen und höheren Sinne überhaupt nicht und hatten daher auch nicht eine Ahnung, daß wir selbst Kinder Gottes im eigentlichen Sinne werden und ihn so von Angesicht zu Angesicht schauen könnten. Nur der Eingeborene im Schoße des Vaters kannte seinen süßen Namen; er allein wußte ihn als seinen eigenen Vater und freute sich in der Anschauung seines Wesens. Nur er also konnte uns den Namen des Vaters verkündigen; nur er konnte uns zu seiner Anschauung führen. Und nur deshalb offenbarte er uns den Namen seines Vaters, um uns anzukündigen, daß auch wir Kinder desselben seien, seine väterliche

Liebe teilen sollen, und daß wir darum auch berufen seien, wie er selbst, in seinem Schoße ihn von Angesicht zu Angesicht zu schauen und dadurch seine Herrlichkeit und sein Leben zu erhalten. „Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht," spricht der Sohn zum Vater, „und ich werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen" (Joh. 17, 26). Er hat uns den Namen des Vaters geoffenbart, als er uns denselben durch den Glauben erkennen und lieben lehrte; er wird uns denselben aber noch offenbaren durch die Anschauung, in welche unser Glaube übergehen wird. Diese sollen wir mit dem Sohne teilen, und wir werden durch diese Anschauung der Herrlichkeit Gottes dieselbe Herrlichkeit in uns selbst ausprägen, um so in das volle Bild und Leben des Vaters gezeugt zu werden. (Similes ei erimus, quia videbimus eum, sicuti est. 1 *Joh.* 3, 2.)

Bevor aber offenbar wird, was wir sein werden; bevor das Bild unseres himmlischen Vaters in seinem ganzen und vollen Glanze in uns gezeugt wird, und Christus unser Leben erscheint, ist unser Leben mit Christus in Gott verborgen. Aber dennoch leben wir und tragen sein Bild in uns und sind somit schon aus Gott geboren. Denn der Heiland sagt, er habe uns schon den Namen des Vaters in einer Weise geoffenbart; durch den Glauben schon wohnt Christus in unseren Herzen, sagt der Apostel. Schon der Glaube ist ja ein von dem Vater des Lichtes in unsere Seele gesenktes Licht, ein zwar dunkles und verdecktes, das aber im Grunde ebenso unmittelbar aus der Quelle des ewigen Lichtes strömt und ebenso eine Teilnahme an der Erkenntnis des ewigen Wortes ist wie die selige klare Anschauung Gottes in seinem Worte selbst. Daher erkennen wir durch diesen Glauben schon Gott als unseren Vater und werden ebendeshalb auch schon im Glauben als seine ihm ebenbildliche Kinder von ihm gezeugt. Denn auch die Erkenntnis des Glaubens schon, so dunkel sie ist, erfüllt doch unsere Seele mit einem solchen Lichte und Glanze, daß wir jetzt schon in des Herrn Bild dadurch verwandelt werden (2. Kor. 3, 18), da auch wir schon durch den Glauben Licht im Herrn sind (Eph. 5, 8), der uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht versetzt hat. Selbst von der Erkenntnis des Glaubens ist es zu verstehen, was der Apostel sagt: „Wir aber alle,

mit enthülltem Gesicht (d. h. nicht bedeckt mit einem Schleier, wie wenn wir Gott nur durch die Kreatur als schwachen Spiegel sehen) die Herrlichkeit des Herrn betrachtend, werden von Klarheit zu Klarheit verwandelt in dasselbe Bild, wie von des Herrn Geist" (2. Kor. 3, 18).

So haben wir also durch das Licht des Glaubens schon eine Antizipation der Herrlichkeit und des Lebens, das wir als Miterben des Sohnes in der Anschauung des Vaters als unserer Erbschaft erlangen sollen. Und wie jenes Erbe ein solches ist, daß wir dadurch auch zugleich Kinder Gottes im vollsten Maße werden, so teilt uns auch schon die erste Zeugung mit dem Leben der Kinder Gottes ein Unterpfand für unsere Erbschaft mit.

Wir haben auf Grund der Zeugung aus Gnade in unseren Verhältnissen der Kindschaft zu Gott im allgemeinen nachgewiesen, daß die wichtigsten Beziehungen, welche zwischen Sohn und Vater stattfinden können, hier vorhanden sind, und zwar unendlicher, vollkommener, nicht nur als die in der Adoption unter Menschen vorkommenden, sondern selbst als die, welche in der natürlichen Kindschaft unter Menschen stattfinden.

Wir haben auch erklärt, daß wir dieselben nicht kraft unserer Natur besitzen, oder auch nur erlangen können, sondern daß wir vielmehr durch dieselben, über unsere Natur erhoben, mit dem eingeborenen Sohn Gottes in Verbindung treten.

§ 3.

Genauere metaphysische Bestimmungen der Übernatur.

Suchen wir jetzt, mehr ins einzelne eingehend, die gleichsam höhere göttliche Natur, die wir als Kinder Gottes haben, in sich, in ihren Kräften, in ihrem Leben und ihren Tätigkeiten genauer und schärfer zu betrachten, teils um die Lehre mehr wissenschaftlich zu gestalten, teils um ihren allseitigen Einfluß, den sie auf eine tiefere und erhabenere Auffassung vieler Lehren der heiligen Schrift, der Väter und Mystiker üben kann, darzulegen, dann aber auch, um durch eine allseitige und scharfe Begrenzung des ganzen Gebietes allen Mißverständnissen vorzubeugen. Einige Wiederholungen derselben Gedanken können hier nicht vermieden werden, weil alle einzelnen Momente gegenseitig auf einan-

der wirken, und manche Punkte wiederholt werden wollen, um nicht übersehen zu werden.

Vor allem haben wir hier bei Betrachtung des übernatürlichen göttlichen Lebens zwei Dinge zu unterscheiden: nämlich die Tätigkeit (actus secundus, z. B. der Anschauung Gottes) und das Prinzip der Tätigkeit (actus primus von der alten Schule genannt). Jener ist der actus, *qui* agitur, dieser der actus, *quo* agitur. Dieser letztere kann, da er eine aktive Potenz ist und virtuell den anderen enthalten muß, keine leere Potenz sein, enthält also eine gewisse Aktualität, die ebenfalls actus genannt wird. Der eine ist Wirkung, der andere ist Prinzip. Dies ist vorzüglich zu beachten, wenn man von einer lebendigen Natur spricht; denn dort nennt man das Leben ebensowohl die Lebenstätigkeit, als das Prinzip derselben, den actus vitae und das principium vitae, welches letztere eigentlich die Natur ist.[1]) Der Unterschied muß aber hier noch mehr eingeschärft werden, um einem großen Mißverständnisse vorzubeugen, welches alles Vorhergehende und Nachfolgende ganz verdunkeln könnte. Man könnte nämlich sagen: die Zeugung, von der wir gesprochen haben, könne als Lebensmitteilung auch im weiteren Sinne verstanden werden, in dem moralischen Sinne nämlich, in welchem wir z. B. den unseren Vater nennen, der unser geistiges Leben nicht grundgelegt, sondern entwickelt oder demselben eine ganz neue Richtung gegeben hat. So sagt z. B. der Apostel zu den Korinthern: in Christus habe er sie gezeugt durch sein Evangelium (1. Kor. 4, 15). Ich leugne sogar nicht, daß an einigen Stellen der heiligen Schrift dieser Sinn auch inbezug auf Gott angewendet werden könne, wenn man die Stelle in sich betrachtet, z. B. „Gott hat uns freiwillig wiedergeboren durch das Wort seiner Wahrheit“ (Jak. 1, 18). Dieser Ausdruck könnte an sich verstanden werden von einer bloßen Erweckung unserer geistigen Kräfte durch die Predigt des Wortes Gottes. Aber wenn wir aus anderen Stellen hinzunehmen, daß die äußere Offenbarung nichts ohne die innere vermag; daß alle Erkenntnis aus einer von Gott in unsere Seele ganz neu hineingelegten Erleuchtung, durch ein neues in der Fin-

[1]) *Vgl. S. Th. I qu. 18 a. 1. *M. Grabmann*, Die Idee des Lebens in der Theologie des heil. Thomas von Aquin, Paderborn 1922.

sternis derselben anzuzündendes Licht erfolgen muß; das wir für alle Akte der Vereinigung mit ihm, wie sie sein soll, ganz und gar tot und unfähig sind und daher gewissermaßen einer neuen Schöpfung bedürfen (Eph. 2, 10); daß überhaupt jene Akte der Erkenntnis und Liebe weit über die Kräfte unserer Natur erhaben sind und nur Gott natürlich sein können: — so kann jene Lebensmitteilung und jene Zeugung nicht eine bloße Anregung zur Tätigkeit für die schlafenden oder eine neue Richtung für die verkehrten Kräfte sein, sondern sie muß eine neue Grundlegung, eine neue Setzung eines neuen Lebensprinzipes sein, das die Natur an und für sich gar nicht besaß. Wenn namentlich das Licht, das uns in das Bild Gottes verklärt, vorzugsweise auf den Akt der Erkenntnis geht, in welchem wir in der Wirklichkeit Gott anschauen werden, so muß es doch hinwieder auch eine neue Kraft bezeichnen, welche sich in dieser Erkenntnis aktiv offenbart, und von welcher der Akt gewissermaßen nur der Glanz ist, in ähnlicher Weise, wie auch das Licht der Vernunft sich zwar in Erkenntnisakten offenbart, aber doch selbst kein Erkenntnisakt ist.

Da nun alle Herrlichkeit und Erhabenheit, alle Ähnlichkeit und Verbindung mit Gott, welche in den übernatürlichen Akten liegt, ihren Grund hat in dem in die Seele gelegten übernatürlichen Lebensprinzip, müssen auf dieses zuerst und vorzüglich alle Vorzüge desselben bezogen werden. In der Tat erkennen wir dieses, wie auch alle übrigen Kräfte und Prinzipien vorzüglich aus seinen Akten, daher müßte auch bei einem analytischen Verfahren dessen Behandlung zuletzt an die Reihe kommen. Allein einesteils haben wir über die natürlichen Akte schon manches gesagt, anderenteils sind dieselben nicht weniger, als ihr Prinzip, der Vernunft verborgen und nur durch die Offenbarung im Glauben erkennbar. Daher ziehen wir die synthetische Ordnung vor, zumal da diese ohnehin zu einer wissenschaftlichen, systematischen Exposition am geeignetsten ist, und reden zuerst von dem übernatürlichen Lebensprinzip, später dann von den daraus entspringenden Kräften und Akten besonders.

Das Prinzip des übernatürlichen Lebens in uns muß sich zu den Akten desselben auf ähnliche Weise verhalten, wie sich die Natur der Seele zu den natürlichen Akten verhält. In ihm

liegt die Kraft und Tendenz, sie zu setzen, wenn es auch einer äußeren Anregung von seiten Gottes und namentlich auch der Gegenwart eines Objektes bedarf, ebenso wie in der Natur der Seele die Kraft und Tendenz für die natürliche Akte liegt. Nur ist der Unterschied, daß es selbst keine neue und eigene Substanz ist, sondern einer anderen Substanz inhäriert, sich an die ihr wesentlichen und eigentümlichen Grundkräfte anschließt und diese für den Kreis eines höheren Lebens fähig macht. Es ist in der natürlichen Substanz und ihren Kräften wie eine Bestimmung (eine forma), welche dieselbe zu einem neuen Sein, neuer Kraft und neuer Tätigkeit bestimmt. Insofern nennt man es auch *habitus*, i. e. quo anima determinato modo se habet, praesertim ad finem quendam, ad actus vitae. Es ist aber darum wohl zu unterscheiden von jenen äußeren *habitus*, durch welche die Seele nicht innerlich ein höheres Sein, sondern bloß äußerlich eine höhere Stellung und Beziehung erhält. Es unterscheidet sich ebenfalls von jenen inneren habitus in den Kräften der Seele, welche dieselbe nicht zu Akten höherer Art befähigen und so in ihrem Innersten über sich selbst erheben, sondern die Kraft in sich belassen und ihr nur eine feste Richtung und entschiedene Hinneigung für die ihr eigentümlichen Akte verleihen, damit sie dieselben leichter, schneller und sicherer ausführen könne. Auch der übernatürliche habitus verleiht eine gewisse Leichtigkeit, vorzüglich insofern er die Natur in der Bekämpfung der Sinnlichkeit und überhaupt im Kampfe gegen die Versuchungen und Antriebe zum Bösen unterstützt. Aber dieses ist Nebensache und geschieht nur de consequenti, da in der höheren Kraft, die er mitteilt, auch eine Tendenz nach ihrem Objekte eingeschlossen ist. Es kann daher immer geschehen, daß ein mit der Gnade in hohem Grade ausgerüsteter Mensch noch die größten Schwierigkeiten in der Übung des Guten empfinde. Die Hauptsache ist, daß die Kraft selbst erhoben wird, um Akte einer höheren Ordnung und höherer Art zu setzen, von denen sie aus sich nicht das mindeste leisten konnte. Das Übereinstimmende mit den gewöhnlichen und natürlichen *habitus* liegt also nur darin, daß beide eine zur Substanz der Seele und ihren Kräften hinzugekommene Bestimmung und nicht diese selbst bezeichnen. Im Deutschen können wir für den

übernatürlichen habitus nur das Wort „Zustand“ gebrauchen oder „Beschaffenheit“, welche aber noch zu unbestimmt sind; andere, wie namentlich „Gewohnheit“ u. dgl., die den lateinischen habitus in vielen Stücken entsprechen, lassen sich hier gar nicht anwenden, da derselbe nicht durch wiederholte Akte erworben (acquisitus), sondern durch göttliche Eingießung mitgeteilt wird. Der heil. Thomas bestimmt das Wesen des übernatürlichen Lebensprinzips sehr schön, wenn er sagt: es sei ein Zustand, durch den die Seele in ein solches Verhältnis zu einer höheren Natur tritt, daß sie an deren Leben teilnehme (cf. S. Th. 1 II q. 110. a. 4).

Dieser Zustand ist für die Kreatur ein akzidenteller, und als solcher nicht so vorzüglich, wie die substantielle natürliche Vollkommenheit derselben; aber insofern er die Natur auf die Stufe der höchsten göttlichen Natur erhebt, ist er vorzüglicher und verleiht eine unendlich größere Vollkommenheit, als alle natürlichen Gaben. Da er ein akzidenteller ist, leuchtet es ebenfalls ein, wie die Substanz der Seele in sich dieselbe bleibt, also nicht in sich göttlich, d. h. göttliche Substanz, sondern nur gottähnlich der Beschaffenheit nach wird.

Obgleich sich nun das übernatürliche Lebensprinzip oder die Übernatur nicht ganz zu ihren Akten so verhält, wie die Natur der Dinge zu den ihrigen, nämlich als Substanz, so daß es selbst Substanz wäre; kann man doch mit dem heil. Thomas sagen, wenn man es in seiner ganzen Tiefe faßt, habe es doch dieses mit der Substanz gemein, daß es ein gemeinschaftliches, einheitliches Substrat aller einzelnen, übernatürlichen Kräfte und Tätigkeiten sei. Es ist nicht eine einzelne von diesen Kräften, auch nicht eigentlich alle zusammen, sondern ihre gemeinsame Grundlage. Wenn man diesen Unterschied nicht einen reellen nennen will, mag man es tun; aber jedenfalls kann man ihn dem Begriff nach aufstellen und muß es, wenn man klare Begriffe haben will. Man wird sagen, dies sei bloß eine Spitzfindigkeit des heil. Thomas, die sonst keine Bedeutung habe, als daß sie Gelegenheit zu Disputationen gebe; aber wir werden bald sehen, daß diese doch sonst in der Tat nicht so große Feinheit nötig ist, um ein nach allen Seiten klar und sicher durchgeführtes System der übernatürlichen Ordnung zu entwerfen. Denn die Absicht jener Unterscheidung

zielt nur dahin, der ganzen Ordnung eine feste und bestimmte Grundlage zu geben, ohne die sie nie eine sichere wissenschaftliche Haltung gewinnen kann.

Dem Begriffe nach denken wir uns das Wesen und die Substanz der Sache mit ihrer Beschaffenheit früher als ihre Tätigkeit. Diese, als der Sache natürlich und kongruent, wird beurteilt nach der Substanz der Sache und ihrer Beschaffenheit, und die Kräfte sind eben die in der Beschaffenheit der Substanz liegende Möglichkeit, in Tätigkeit überzugehen. So denken wir die Substanz der Sache an sich absolut und zuerst, ihre Kräfte dagegen nur an zweiter Stelle und relativ, inbezug auf die zu vollziehende Tätigkeit. Überdies können die Kräfte verschieden und mannigfaltig sein; wenn sie aber in einer wirklichen Einheit verbleiben, wenn es notwendige Kräfte *eines* Wesens sein sollen, muß etwas Einheitliches ihnen zugrunde liegen, um zu bestimmen, welche und wieviele Kräfte zur Entwicklung eines Wesens gehören müssen. *Die Kräfte selbst als solche* bestimmen nicht in letzter Instanz das Maß der vollkommenen Tätigkeit des Wesens; sie sind ja eben nur die *Möglichkeit* der Tätigkeit, die sich, wie eben gesagt wurde, auf die Vollkommenheit und die Beschaffenheit des Wesens selbst gründet.

Daher sucht der Philosoph in jedem Ganzen nicht nur den Komplex der dazu gehörigen Eigenschaften; die Wissenschaft verlangt mehr: sie verlangt den Grund all dieser einzelnen Eigenschaften, der nur in der eigentümlichen Beschaffenheit des ihnen zugrunde liegenden Wesens oder der Substanz der Sache zu suchen ist. So lange man diesen nicht gefunden, oder wenigstens annähernd bestimmt hat, ist die Wissenschaft nicht nur unbefriedigt, auch alle einzelnen Data können nicht recht beleuchtet und in ihrem inneren Werte bestimmt werden, und so läuft sie Gefahr, auch das zu verlieren, was sie schon besaß.

In ähnlicher Weise verhält es sich auch hier. Ein Theologe konnte es nicht verkennen, und z. B. Skotus mit seiner Schule und Bellarmin nehmen übernatürliche Akte, übernatürliches Ziel, übernatürliche Tugenden und Kräfte an; aber sie haben keine feste und allgemeine Norm, um alles dieses zu verbinden, auseinander zu erklären und dadurch auch das Einzelne näher zu be-

stimmen. Es sind jene, welche leugnen, daß die Gnade etwas anderes sei, als formell die übernatürliche Tugendkraft der Liebe, und die somit den übernatürlichen Kräften alle gemeinschaftliche, einheitliche Unterlage nehmen. Sie verlieren alle Norm, um den Kreis der übernatürlichen Tätigkeit zu bestimmen und den Unterschied der übernatürlichen von den natürlichen Akten festzusetzen. Namentlich kommen sie nie weit hinaus über eine negative Bestimmung des Übernatürlichen, und eine einheitliche, wissenschaftliche Zusammenstellung aller darauf bezüglichen Lehren ist ebensowenig möglich, als man in der natürlichen Ordnung, wie eben bemerkt wurde, alles zu einer Sache Gehörende verbinden und erklären kann, ohne auf ihren Grund, die Natur der Sache, einzugehen.

Man kann also nur den großen, wissenschaftlichen Takt des heil. Thomas bewundern, wenn er aus der Wissenschaft der natürlichen Dinge jene Anschauung von der einheitlichen, selbst der Gesamtheit der einzelnen Kräfte zugrunde liegenden Wesensform oder Bestimmung auf die übernatürliche Ordnung übertrug. Er tat dies mit demselben Rechte und demselben Nutzen, mit dem wir jene Anschauung in den natürlichen Dingen geltend machen. Denn die oben angegebenen Momente, welche diese Anschauung dort bestimmen, haben auch hier ihre Geltung. Nur ist der Unterschied, wie schon bemerkt wurde, daß die Grundlage der natürlichen Kräfte die Substanz und das Wesen der Sache selbst, die der übernatürlichen aber nur eine in der Substanz der Sache aufgenommene Beschaffenheit sein kann, die aus einer höheren Substanz und Wesenheit stammt und mit derselben in Verbindung steht. Dieser Unterschied ist auch die Ursache, warum eine einzelne, übernatürliche Kraft ohne die Grundlage, welche die übrigen Kräfte alle mit sich bringen würde, eingegossen werden kann. Weil das übernatürliche Lebensprinzip keine unteilbare, substantielle Wesenheit, sondern nur eine partizipierte Beschaffenheit ist, so kann es in höherem und geringerem Maße partizipiert werden. Die übernatürlichen Kräfte haben ferner einerseits ihre Ursache nicht in dem Subjekte, dem sie angehören, sondern in Gott; andererseits aber finden sie in den natürlichen Grundkräften schon eine quasimaterielle Grundlage. Daher ist eine Trennung

von ihrer Grundlage oder auch von einander ihnen zwar nicht natürlich, aber doch auch nicht ihrem Wesen ganz widersprechend und darum unmöglich, wie dieselbe bei den natürlichen Kräften unmöglich ist. Bei diesen ist sie aber auch nur darum unmöglich, weil ohne die natürliche Grundlage, die Substanz, ihnen zugleich alle materielle und kausale Grundlage abgeht, und sie so gar nicht einmal denkbar sind.

Und das Gesagte mehr zu erklären, denken wir uns z. B. das Feuer als eine Substanz in der Sonne, welche an sich erleuchtende und erwärmende Kraft hätte. Dieses Feuer kann zuerst auf einen empfänglichen Körper einwirken, daß auch er leuchte; dann dahin wirken, daß er auch erwärmt werde und wärme. Aber das Licht und die Wärme bleibt ihm gewissermaßen äußerlich, und wird ihm nicht eigen und natürlich (connaturalis), solange er nicht selbst brennt und glüht, und ein feuriger Körper wird. Das Feuer selbst ist weder das Licht noch die Wärme, es ist der Grund von beiden, die beiden zugrunde liegende einheitliche Natur. Ebenso verhält es sich auch mit der Seele inbezug auf die Gottheit. Diese ist gleichsam ein substantielles Feuer und eine substantielle Glut; ihre Natur ist die reinste, gediegenste Glut, die darum auch das Licht und die Wärme selbst ist. Aus dem Reichtum ihres Wesens hat sie anderen Wesen das Dasein gegeben und auch in sie ein Feuer gelegt. Die geistigen Naturen mit ihrer hohen Kraft, Vernunft und Liebe sind an sich schon ein Bild des göttlichen Feuers. Das ihrige ist aber ganz anderer Art als das göttliche und ist von demselben unendlich verschieden (es trägt ja auch keine Substanz auf der Erde ein ähnliches Feuer in sich wie die Sonne), und trägt darum auch kein göttliches Licht, keine göttliche Wärme in sich. Nun will aber die Gottheit ihr eigenes Licht in uns leuchten lassen und mit ihrer eigenen Wärme uns durchdringen.[1]) Sie kann uns das Licht allein senden, wie manche Körper leuchten, ohne zu wärmen; aber dann ist das Licht in einer unnatürlichen Trennung. Sie kann uns ihr Licht mit ihrer Wärme verleihen; so lange jedoch unsere Natur nicht gewissermaßen selbst Feuer wird, bleiben Licht und Wärme

[1]) *Über Gott als Licht vgl. die tiefgehenden Darlegungen über die Geschichte der Lichtmetaphysik bei *Cl. Baeumker,* Witelo, Münster 1908, 357—433.

in uns, sind uns aber fremd und werden uns nicht natürlich. Gerade dieses Gefühl, daß die Trennung von Licht und Wärme nicht natürlich, d. h. der Natur entsprechend sei, setzt voraus, daß wir den Begriff von einer Natur haben, die nicht das eine, noch das andere ist, sondern beiden zugrunde liegt und beide verbindet. Wenn wir fühlen, daß Licht und Wärme allein uns fremd bleiben und keinen festen Haltpunkt in uns haben würden, werden wir auf den Gedanken geführt, daß es in uns gleichsam eine neue Natur geben müsse, kraft der beide in ihrer Verbindung uns natürlich und eigen werden, d. h. daß wir selbst nach unserer Fähigkeit die Natur des göttlichen Feuers aufnehmen, um von demselben nicht nur erleuchtet und erwärmt, sondern in unserem innersten Wesen gleichsam durchglüht und durchdrungen zu werden. Diese Vergleichung der Gottheit mit dem Feuer, das einen anderen Körper durchdringt und durchglüht, gebrauchen die heiligen Väter oft inbezug auf unseren Gegenstand, obwohl sie dieselbe nicht immer ganz durchführen.

Abgesehen von dem Bilde können wir so sagen. Es ist gewiß, daß uns Gott Erkenntnis und Liebe der Art, wie sie an sich nur seiner Natur zukommt, verleiht und uns daher auch Kräfte gibt, um diese Akte in uns zu setzen. Aber warum gibt er uns diese Tätigkeiten und diese Kräfte? Warum beide zusammen, sodaß ihre Trennung unnatürlich ist? Die Antwort gibt uns die heilige Schrift: weil wir aus Gott geboren, als seine Kinder seiner göttlichen Natur teilhaft geworden, eine solche Erkenntnis und solche Liebe unseres Vaters haben müssen; weil durch diese gleichsam neue Natur uns diese Erkenntnis und diese Liebe natürlich, und namentlich eine Trennung der Liebe von der Erkenntnis unnatürlich ist. Was heißt dies anders, als daß den einzelnen Kräften der übernatürlichen Erkenntnis und Liebe etwas Gemeinschaftliches zugrunde liege, durch das sie bestimmt und getragen werden? Was heißt dies anders, als daß wir in der übernatürlichen Ordnung als letztes Prinzip, von dem alles in letzter Analyse abhängt, etwas dementsprechendes annehmen müssen, was wir in der natürlichen Ordnung die Natur der Sache im engeren Sinne nennen, und was folglich mit Fug und Recht gleichsam eine zweite höhere Natur oder Übernatur genannt werden

muß? So können wir also ebensowenig das Übernatürliche in seiner Einheit und in seinem Wesen begreifen ohne eine eigentliche Übernatur, wie wir das Natürliche begreifen können ohne die Natur, in der es wurzelt und seine Grundlage hat.

Diese Übernatur nun kann nichs anderes sein, als eine zur Natur des geschaffenen Geistes in ratione naturae hinzutretende Partizipation oder Teilnahme an der höheren, göttlichen Natur als solcher, insofern wir nämlich in Gott auch nach Analogie der geschaffenen Dinge die Natur im engeren Sinne als die seiner eigentümlichen Kraft und Tätigkeit zugrunde liegende Seinsweise zu denken haben. Denn wir können und müssen auch in Gott, obwohl seine Kraft und Tätigkeit seine Substanz selber ist, doch diese höchst einfache, aber in eminenter Weise reiche Substanz zuerst denken als Sein, als das reinste Sein und die vollkommenste Natur. Nur so können wir sie auch als Prinzip und Objekt der in ihr befindlichen Tätigkeiten der Erkenntnis und der Liebe uns vorstellen. Auch Gott, können wir sagen, hat deshalb eine so erhabene Erkenntnis und Liebe seiner selbst und muß sie haben, weil er ein so vollkommenes Sein und eine so erhabene geistige Natur ist. Freilich dem Wesen Gottes in seinem innersten Grunde insofern es die Aseität bezeichnet, kann keine Ähnlichkeit und Partizipation in der Kreatur entsprechen. Es kann dies aber geschehen, wenn die Natur die positive Vollkommenheit des göttlichen Seins, eine seinem Wesen eigentümliche Beschaffenheit, namentlich die eminente ihm eigene Geistigkeit, d. h. die höchste Freiheit von allen Banden der Materie und aller der Materie ähnlichen, inneren Potenzialität bezeichnet.[1])

---

[1]) Es ist eine sehr mangelhafte Philosophie, wenn man die Natur des Geistes nicht tiefer bestimmt, als dadurch, daß man sagt, er sei ein denkendes Wesen. Diese Bestimmung ist wahr; aber sie gibt das Wesen nur nach der Tätigkeit an. Um diese selbst aber zu begreifen, muß man das Wesen in sich näher bestimmen, da die Tätigkeit vom Wesen, nicht dieses von jener abhängt. Da nun der heil. Thomas auch in der Philosophie des Geistes so sehr darauf dringt, die Intellektualität des Geistes immer auf seine Immaterialität gründet, und daher das innerste Wesen desselben definiert als forma immaterialis oder subsistens, (d. h. non inhaerens materiae tanquam ab ea dependens), mußte er auch in der Philosophie der Gnade einen ähnlichen Weg einschlagen. *Vgl. S. Th. I qu. 75 a 2, De veritate qu. 2 a. 2. *Capreolus O. Pr.*, Defensiones theologiae

Denn die Tätigkeit des Denkens steht überhaupt in direkter Proportion mit der Einfachheit und Gediegenheit des Seins oder Wesens. Alle Dinge sind entweder denkend oder gedacht; alle tragen in sich ein denkendes oder gedachtes Bild, ihre Form, ihre Bestimmung. In den materiellen Dingen ist diese gewissermaßen sich selbst entäußert, in der Materie und dem Stoffe gefesselt; je mehr sie sich der Gewalt des Stoffes entwindet, desto näher kommt ihre Tätigkeit dem wahren Denken. Um wirklich und wahrhaft denken zu können, muß jene Form ganz von den Fesseln der Materie frei sein und diese von sich selbst ausschließen. Aber auch der von der wirklichen Materie freie Geist hat immer noch etwas der Materie ähnliches an sich, das ihn zwar nicht am Denken, aber an der ganzen Vollkommenheit des Denkens hindert und ihn von dieser in ähnlicher Weise zurückhält, wie die Materie die an sie gefesselte Form. Es ist die innere Potenzialität, die in allen geschaffenen Geistern noch einen ähnlichen Gegensatz hervorruft, wie er zwischen Materie und Form besteht, und sie namentlich hindert, den höchsten Akt des Denkens, die unmittelbare Anschauung des einfachsten und gediegensten Wesens, der Gottheit, zu setzen. Nur die Gottheit selbst hat in ihrem unendlich einfachen und gediegenen Wesen, das auf der Höhe aller Geistigkeit steht, und dem gegenüber selbst die geschaffenen Geister gewissermaßen nicht einfach und geistig, sondern materiell sind, den Grund und die Kraft, sich selbst unmittelbar zu erkennen und dieser Erkenntnis entsprechend zu lieben.

Die eminente Geistigkeit der Gottheit, d. h. die höchste Freiheit von allem Gegensatze und allen Fesseln der Materie und der ihr ähnlichen Potenzialität, ist die eigentliche Natur der Gottheit, wie sie hier, im Gegensatze zu den geschaffenen Naturen, in Betracht kommt, und wodurch Gott eine Kraft und Wirksamkeit eigentümlich ist, wie sie keinem geschaffenen Wesen zukommt.

Wenn wir also sagen, daß wir nicht nur an der göttlichen Kraft und Tätigkeit der Erkenntnis und Liebe in der Hinsicht, in der sie über die allen geschaffenen Naturen eigentümliche erhaben

D. Thomae Aquinatis I dist. 35 qu. 1 a. 1. Ed. Paban et Pègues, Tours 1900, I, 249. *H. E. Plaßmann,* Die Schule des heil. Thomas von Aquin III Physik, Soest 1858, 479 ff.

ist, sondern auch an der göttlichen Natur selbst partizipieren, insofern sie der Grund jener eigentümlichen Kraft und Tätigkeit ist; so sagen wir damit, daß Gott auch unserem Geiste etwas gegeben hat, was in uns der Grund sein soll, auf den sich die Ansprüche auf jene höhere Tätigkeit gründen (eine Beschaffenheit [qualitas] des Wesens, die jene Kräfte und Tätigkeiten in sich enthält); daß er auch uns eine Geistigkeit, d. h. eine Reinheit und Freiheit von materiellen oder nach Art der Materie beschränkenden Elementen geschenkt hat, durch die unsere Natur in höherem Sinne geistig wird, als sie aus sich selbst ist, nach der Art und Weise, wie Gott selbst geistig ist. Nicht als ob in dem geschaffenen Geiste die ihm notwendig anklebende Potenzialität und Endlichkeit vernichtet würde; sie wird bloß gewissermaßen verdeckt und zurückgedrängt, indem der Geist unmittelbar in die Nähe der Gottheit gezogen und mit ihrer Kraft erfüllt und durchdrungen, gleichsam Feuer wird wie sie, und in diesem Zustande der Verklärung gleichsam als ein neuer höherer Geist, eine höhere Natur, erscheint. Wie, wenn ein reines Feuer mit seiner Glut ein reines Metall durchdringt, dieses seine Schwerfälligkeit und Härte verliert, und zugleich leuchtet und wärmt, ohne sein eigenes Wesen aufzugeben; so durchdringt das substantielle Feuer der Gottheit die Seele mit einer unmittelbar von ihr ausgehenden Glut, durch welche jene nicht ihre eigene Natur, wohl aber deren natürliche Niedrigkeit und Schwere verliert und zu Gott hinaufgezogen wird, um nach der Art seiner Glut Licht und Wärme in sich zu haben. Über diese neue Geistigkeit bald ein Mehreres.

Wenn wir so erkannt haben, daß wir durch die Gnade der Kindschaft Gottes der göttlichen Natur selbst teilhaft geworden, an der ihr eigentümlichen Geistigkeit teilnehmen, haben wir den Grund gefunden, warum wir an der der göttlichen Natur eigentümlichen Erkenntnis und Liebe teilnehmen sollen und können. Damit hängt nun zuerst zusammen, daß wir diesen beiden Tätigkeiten und Kräften selbst ihre Ordnung und ihr Verhältnis untereinander anweisen, was ebenfalls von großer Wichtigkeit ist. Wenn man nämlich die Liebe und das moralische Element zu sehr hervorhebt, widerspricht man wieder geradezu der eben gewonnenen Grundlage und würde dieselbe wieder auf-

geben; weshalb auch gewöhnlich gerade jene Theologen die Gnade als Natur im engeren Sinne leugnen, welche dieselben in den habitus der übernatürlichen Liebe verlegen. Überhaupt müssen alle diejenigen, welche das übernatürliche Leben nur als höheres moralisches Leben betrachten, mit dem Intellektuellen alles Physische daraus verbannen; damit müssen sie aber auch allen spezifischen Unterschied des Übernatürlichen vom Natürlichen, der in dem Physischen seine Grundlage hat, preisgeben, oder können ihn wenigstens wissenschaftlich nicht durchführen und rechtfertigen. Insofern war der Kampf gegen die Jansenisten von vielen Theologen eben nicht mit vollem wissenschaftlichen Übergewicht geführt, als sie die Jansenisten von dem ethischen Gebiet, auf dem jene ihn führten, nicht auf das intellektuelle und physische hinüberzogen. Denn wie kann man eine übernatürliche ethische Ordnung gründlich verteidigen, wenn man nicht für übernatürliche Liebe eine neue, übernatürliche Verwandtschaft mit Gott und dem Nächsten, sowie überhaupt ganz neue Verhältnisse zwischen uns, Gott und dem Nächsten annimmt!

Eher könnte man das intellektuelle Element in den Vordergrund stellen; die Erkenntniskraft ist ja eine erste Kraft, die nicht, wie der Wille, eine andere Kraft voraussetzt und davon bestimmt wird. In der Tat tritt jenes gerade dann hervor, wenn wir, wie ich gesagt habe, eine eigentliche Grundform, welche den übernatürlichen Kräften zugrunde liegt, gleichsam als zweite Natur annehmen. Eine geistige Natur bestimmen wir in ihrer charakteristischen Tätigkeit nicht dadurch, daß sie lieben und wollen könne; wir haben genug gesagt, wenn wir sie als eine intellektuelle Natur bezeichnet haben. Der Grund davon ist, weil die Tätigkeit der Liebe und des Begehrens nach einem allgemeinen Gesetze in der Erkenntnis eingeschlossen ist. Wir sagen zum Beispiel nicht: der Mensch sei ein der Liebe fähiges, sondern er sei ein vernünftiges lebendes Wesen (animal rationale). Das Vermögen zu erkennen ist gerade das Grundvermögen des Geistes, das sich unmittelbar auf sein Wesen und seine Natur gründet und dieselbe am deutlichsten und eigentümlichsten charakterisiert, sodaß man, wie wir oben sahen, versucht werden könnte, nicht tiefer in der Natur des Geistes zu forschen: wie man denn auch gewöhnlich

die Geistigkeit gerade in das Vermögen der reinen intellektuellen Erkenntnis setzt, obwohl dieses im strengen Sinne nur eine Offenbarung der Geistigkeit, d. h. der Immaterialität des Wesens ist. Daher haben auch manche Theologen das Wesen Gottes in die unendliche Intellektualität setzen wollen;[1]) und nicht mit Unrecht, wenn sie damit nicht das Tiefste, das wir in Gott finden können, bezeichnen wollten, sondern das, was seine Natur spezifisch vor anderen am meisten auszeichnet. Denn in der Tat offenbart sich gerade in der Tätigkeit des Denkens die Natur als solche, indem sie darin sich selbst erfaßt, sich selbst gewissermaßen aus sich herausbildet und entfaltet, ihr Bild und ihre Form vollständig ausspricht, sich selbst wiederzeugt und im Bilde Zeugnis von sich gibt.

Dies dürfen wir auch auf unseren Gegenstand übertragen und sagen, die Übernatur, wie sie dem Wesen eine Teilnahme an der Immaterialität der göttlichen Natur ist, sei so auch der Kraft nach eine Teilnahme an der aus jener entspringenden, göttlichen Intellektualität. In ihr wird der geschaffene Geist durch seine Verklärung zur Geistigkeit und zur Intellektualität der göttlichen Natur erhoben.

Am klarsten gibt sich diese Bedeutung des intellektuellen Momentes kund, wenn wir den Zustand der allseitig vollendeten Übernatur, den der himmlischen Seligkeit nämlich, betrachten, wo alle einzelnen Momente im Zustande der Ruhe in ihr Gleichgewicht und damit in ihr natürliches und absolutes Verhältnis zueinander treten. Die Übernatur besteht in der inneren Beschaffenheit, durch die wir Kinder Gottes und nach dem Bilde Gottes gezeugt sind. Nun haben wir aber oben gesagt, dasjenige, wodurch wir als vollendete Kinder Gottes erscheinen, sei eben jene Anschauung, durch die wir Gott schauen, wie er ist; in diese wird ja vorzüglich das ewige Leben gesetzt, und durch sie vorzüglich werden wir in das Bild Gottes verklärt. Dies ist in der heiligen Schrift so energisch ausgesprochen (vorzüglich 1 Joh. 3, 1), daß

[1]) *Vertreter dieser Ansicht sind Suarez und viele Thomisten (die Salmanticenser, Joh. a St. Thoma, Gonet, Billuart usw.). Andere Thomisten wie V. Ferre, Petrus de Godoy fassen als Wesenskonstitution Gottes die absolute Immaterialität des göttlichen Wesens.

es auf den ersten Blick scheinen könnte, nur dem Akte der Anschauung nach wären wir Kinder Gottes, wie seinerzeit bemerkt wurde. Dem ist nun nicht so; die Schwierigkeit löst sich, wenn wir den Akt der Erkenntnis Gottes als die eigentümlichste Offenbarung der Übernatur betrachten, welche eben eine intellektuelle Natur ist. Wir werden in strengem Sinne formell Kinder Gottes dadurch, daß wir in unserer Natur das Bild seiner intellektuellen Natur aufnehmen und ihm so der Natur nach ähnlich werden; dann aber werden wir auch durch eben diese Ähnlichkeit mit seiner intellektuellen Natur fähig, in der Erkenntnis dasselbe Bild in uns zu erzeugen, das sie in sich erzeugt, nämlich das Bild des göttlichen Wesens.

Wir werden also ähnlich erstens der göttlichen Natur als solcher durch das Licht der Glorie, insofern dieses eine Verklärung unserer Natur ist (also ähnlich wie der Sohn Gottes, Licht vom Lichte gezeugt); zweitens der göttlichen Erkenntniskraft, insofern man sich diese in Gott denken darf durch dasselbe lumen gloriae, indem es uns die Kraft verleiht, Gott anzuşchauen; drittens der göttlichen Erkenntnis selbst durch den Akt der Erkenntnis, durch welchen wir die göttliche Wesenheit in uns abbilden. Und — die Liebe zu Gott (der habitus caritatis) tritt bei dem Charakter und der Würde der Kinder Gottes ganz zurück und kommt garnicht in Betracht? Eben wenn die Liebe ihrem eigentlichen Werte nach erkannt werden soll, muß sie einstweilen zurücktreten. Erst dann soll sie hervorsprossen, wenn ihr Same und ihre Grundlage gelegt sind. Manche Theologen glauben nichts Schöneres sagen zu können, als daß wir durch die kindliche Liebe Kinder Gottes würden, und daß deshalb alles Übernatürliche, da es in der Tat sich nur auf die Gnade der Kindschaft bezieht, nur einen moralischen (denn das Intellektuelle hat einen physischen) Charakter und Anstrich habe.

Daß man durch kindliche Liebe das kindliche Verhältnis, welches man zum Vater hat, kund gibt und kund geben soll, daß es auch dadurch bewahrt werden muß, sehe ich ein; aber wer kann es einsehen, daß wir durch kindliche Liebe Kinder werden, wenn wir sonst keine sind? Ja, wie kann man selbst eine wahrhaft kindliche Liebe sich denken, die nicht schon auf einem schon

bestehenden kindlichen Verhältnisse beruht, die nicht schon eine natürliche oder juridische Verwandtschaft mit dem Vater voraussetzt.[1]) Ich meinesteils vermag es nicht einzusehen, kann aber sehr gut begreifen und es durch eine große Zahl von Beispielen belegen, daß jene Theologen, wenn sie orthodox waren, einen mehr oder weniger unklaren Begriff von dem Übernatürlichen überhaupt haben mußten, indem sie gerade hiedurch die Grundlage verloren, um die übernatürliche von der natürlichen Liebe zu unterscheiden. Ich sehe ebensowohl ein, warum gerade die Jansenisten und alle jene Theologen, die durch bösen Willen oder Verführung des Zeitgeistes mehr oder weniger an die jansenistischen Irrtümer anstreiften, auf diese Lehre, daß der Mensch durch die Liebe ein Kind Gottes werde, so sehr pochten. Ihr lag nämlich nichts anderes zugrunde, als daß der Mensch von Natur ein Kind Gottes sei oder sein müsse, daß er aber durch Untreue sich von seinem Vater abgewendet und dessen Feind geworden und daher nur wieder zur kindlichen Liebe zurückzukehren brauche, um das kindliche Verhältnis förmlich wieder aufzunehmen.

In der Tat, die kindliche Liebe ist das Zeichen eines kindlichen Verhältnisses; durch sie wird das Verhältnis auch unterhalten, insofern es einen freundschaftlichen, gegenseitigen Verkehr mit sich bringen soll. Da nun die kindliche Liebe an sich aus jenem Verhältnisse hervorgehen soll, und dieses moralisch verletzt wird, wenn jene nicht da ist, wird moralisch das Verhältnis der Liebe für das der Kindschaft selbst genommen. So kann man auch wohl sagen, N. N. ist nicht mehr mein Sohn, wenn das Verhältnis der Liebe aufgehört hat, während damit die Kindschaft selbst doch nicht aufgehoben worden ist. In dem Verhältnisse unserer Kindschaft zu Gott liegt aber noch mehr. Die kindliche Liebe soll nicht nur mit moralischer Notwendigkeit verbunden sein mit der Gnade der Kindschaft, sie ist mit physischer Notwendigkeit daran gebunden, sodaß, wo die Kindschaft ist, da auch die Liebe ist, und wo die Liebe, da auch die

[1]) Wenigstens muß man dazu berufen sein, wie es geschieht, wenn der Sünder um die Gnade der Kindschaft, die ihm bestimmt ist, zu erlangen, Gott mit kindlicher Liebe zu lieben anfängt.

Kindschaft. Denn wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht (so lange er Kind Gottes bleibt), weil (und wie lange) sein Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.[1]) Denn man kann nicht mit Gott auf eine so innige Weise als sein Kind verwandt sein, ohne ihm anzuhängen, noch auch die Bedingung erfüllen, die er uns für die Annahme an Kindesstatt gestellt hat, ohne sofort dieser Gnade teilhaft zu werden. Die kindliche Liebe zu Gott ist somit ein unfehlbares Zeichen, daß man in der Kindschaft Gottes steht, wenngleich die Existenz dieses Merkmals uns nicht unfehlbar bekannt ist. Aber eben, weil sie ein Zeichen dieses Verhältnisses ist, ist sie es nicht selbst; sie gründet sich vielmehr darauf und hat es zur Voraussetzung, und zwar so notwendig, daß man ohne dasselbe nicht begreifen könnte, weshalb die Liebe eine kindliche heißt.

So mußten wir also, um der Liebe ihren rechten Platz und ihre rechte Bedeutung anzuweisen, zuerst ihre Grundlage betrachten, das nämlich, wodurch wir eigentlich mit Gott als Kinder verwandt sind; wir sahen, daß dies durch die Teilnahme an der göttlichen Natur geschieht, sofern sie die höchst reine und geistige Natur ist. Da dieselbe nun ihr innerstes Wesen und ihre Eigentümlichkeit zunächst in der Erkenntnis Gottes offenbart, und diese ohnehin noch eine Vorbedingung der Liebe ist, mußte als zweites Hauptmoment die Erkenntnis hingestellt werden. Dann erst kommen wir zur Liebe, als der aus unserer Verwandtschaft mit Gott und seiner Erkenntnis entspringenden, diesen beiden Grundlagen entsprechenden und darauf gegründeten Verbindung mit Gott.

Diese Darlegung bietet keinerlei Schwierigkeiten dar, wenn wir, wie ich oben sagte, die Momente im Zustande der Vollendung und Ruhe in ihrem Gleichgewichte denken. Aber große Schwierigkeiten scheinen sich zu erheben, wenn wir sie in statu viae, im Zustande der Bewegung und des Strebens nach ihrer vollendeten Entwicklung betrachten. Die Erkenntnis scheint hier alle nähere Beziehung zur Uebernatur (als welche hier die heiligmachende Gnade erscheint) zu verlieren, da ja der Glaube ganz

[1]) 1 *Joh.* 3. 9.: Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit .... et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.

von der heiligmachenden Gnade getrennt sein kann. Die Liebe (caritas habitualis) hingegen tritt in die nächste Verbindung und eine so innige Wechselwirkung mit ihr, daß sie sich ganz damit zu identifizieren scheint. Dieses bestimmt denn auch viele Theologen, den Zustand der Liebe mit dem Zustande der Gnade Gottes, durch welche wir Kinder Gottes und ihm ähnlich sind und auf seine Erbschaft Anspruch haben, für ein und dasselbe zu halten.

Hier ist voraus zu bemerken, daß der Zustand der Entwicklung nicht die Norm für den inneren Wert und die absolute Bedeutung der einzelnen Elemente abgeben kann. Daß nun der Glaube von der Gnade und Liebe getrennt werden kann, geschieht nicht deshalb, weil er gerade die übernatürliche Erkenntnis ist, sondern, weil er noch unvollkommene, dunkle übernatürliche Erkenntnis einschließt. Nur diese Unvollkommenheit ist der Grund, weshalb er ohne die Liebe da sein kann; die vollkommene und klare Erkenntnis in der visio beatifica schließt ja die Liebe notwendig ein; und weil er ohne die Liebe sein kann, kann er auch von der Gnade der Kindschaft selbst getrennt sein. Diese bringt, als gleichsam neue Natur, notwendig alle Kräfte mit sich und kann folglich nur da bestehen, wo dieselben alle vereint sind. Die Liebe hingegen kann nicht ohne die Gnade der Kindschaft eingegossen werden. Denn erstens setzt sie immer schon die Erkenntnis voraus; wenn sie also zu dieser hinzutritt, mangelt nichts mehr zur Erlangung der Übernatur. Ferner besteht zwischen der caritas viae und der caritas patriae nicht ein so starker Unterschied, wie zwischen Glauben und Anschauung. Dazu kommt endlich noch, daß es im Zustande des Strebens und der Bewegung nach dem Ziele hin nicht so sehr auf die Erkenntnis, als das Streben und Begehren nach demselben ankommt. Da nun die Übernatur selbst jetzt in einem Zustande der Entwicklung und Vervollkommung ist, wo sie durch innige Vereinigung mit ihrer Quelle, der göttlichen Natur, immer mehr gesteigert und erhoben werden soll, muß jenes Moment vorzüglich hervortreten, durch das wir Gott anhängen und uns ihm verbinden. Dieses ist die Liebe, die kindliche Liebe zum Vater des Lichtes, der uns desto mehr verklärt und geistig macht, je mehr wir nach ihm hinstreben und ihm anhangen. So besteht in der Liebe die Haupttätigkeit der Übernatur im Stande

der Bewegung, und darum auch das sicherste Zeichen ihres Vorhandenseins in uns.

Aber darum ist sie auch hier immer noch nicht die Grundtätigkeit. Diese bleibt immer der Glaube, die übernatürliche Erkenntnis, sowohl als Grundlage der Liebe, da er unsere Verwandtschaft mit dem Vater des Lichtes bekundet, auf die sich die Liebe gründet, wie auch als tiefste Offenbarung der Kindschaft Gottes in uns, indem er das Bild des Vaters des Lichtes, das wir als seine Kinder durch unsere neue Natur in uns tragen, zur Ausbildung und Ausprägung bringt. Daher sagte auch der Apostel (2 Kor. 3, 23), von der Erkenntnis des Glaubens redend, daß wir durch die Erkenntnis des Glaubens „von Klarheit zu Klarheit in des Herrn Bild verklärt werden."

Durch den Glauben, als das göttliche Licht in uns, beginnt unsere Verwandtschaft mit dem Vater des Lichtes. Denn da die göttliche Natur das reinste Licht ist, werden wir ihr auch dadurch verwandt, daß wir selbst Licht werden. Und so bleibt der Glaube auch ohne die Liebe immerhin noch ein Anfang der Kindschaft Gottes, weil wir durch ihn schon des Herrn Bild in uns tragen; aber es ist so immer ein uns gewissermaßen fremdes und totes Bild, ein Bild, das ohne die Liebe auch nicht nach seiner eigenen vollen Entwicklung und Verklärung strebt, das darum auch noch nicht eigentlich und noch nicht notwendig mit der Übernatur selbst als deren Betätigung und Zeugnis verbunden ist. Denn so sehr auch die übernatürliche Erkenntnis und die Übernatur zusammenhangen, und die eine mit der anderen verbunden ist, so ist dieses doch vorzüglich nur inbezug auf die Erkenntnis der Fall, durch welche wir als Teilnehmer der göttlichen Geistigkeit auch wirklich die göttliche Erkenntnis in ihrer Vollkommenheit und Klarheit erlangen, nämlich die klare Anschauung Gottes, welche die Liebe notwendig in sich schließt. Die Übernatur als göttlich verklärte Geistigkeit strebt notwendig nach dieser klaren Anschauung Gottes, und kann deshalb auch in diesem Leben ohne das Streben, dazu zu gelangen, nicht bestehen. Deshalb kann sie zum Glauben, obwohl er selbst in diesem Leben die Stelle jener Anschauung vertritt, nur dann hinzutreten, wenn er lebendig ist durch die Liebe, das heißt, wenn er kein totes Bild in uns ent-

wirft, sondern durch die Liebe sich bewegt und darnach strebt, sich in die selige Anschauung zu verklären.

Aus dem zuletzt Gesagten erhellt, daß die Verbindung der Gnade der Kindschaft mit der Liebe in diesem Leben, weit entfernt, ihr physisches Wesen aufzuheben, vielmehr dasselbe noch mehr bestätigt und erklärt. Denn an die Liebe ist die Gnade der Kindschaft in diesem Leben nur deshalb geknüpft, weil sie nicht bestehen kann ohne das ihr natürliche Streben und Verlangen nach ihrer vollkommenen physischen Tätigkeit und Entwicklung, der vollkommenen Anschauung Gottes und einschließlich dann auch nach der notwendig und wesentlich daraus entspringenden, vollkommenen kindlichen Liebe Gottes. So bleibt also auch in statu viae der Übernatur ihr physisches und intellektuelles Wesen gesichert.

Inwiefern sie aber vorzüglich Heiligkeit (ἁγιότης) genannt und dem heiligen Geiste als seine eigentümliche Gabe auf dem Wege der Zueignung (per appropriationem κατὰ κόλλησιν) zugeschrieben wird, werden wir bald sehen.

Die Übernatur ist also zunächst eine Verklärung und höhere Seinsform unserer Natur, durch die wir der göttlichen Natur als solcher, nämlich als höchst geistiger und immaterieller Natur ähnlich werden. Infolge davon nehmen wir auch an der der göttlichen Natur eigentümlichen intellektuellen Kraft Anteil; und weil wir, aus Gott als seine Kinder gezeugt, ihn als unseren Vater jetzt dem Namen nach dunkel erkennen durch den Glauben, und einst von Angesicht zu Angesicht schauen werden durch die volle Verklärung, sollen wir ihm auch jetzt mit Freiheit in der innigsten kindlichen Liebe anhangen, die bei der Anschauung in eine heilige, selige Notwendigkeit übergehen wird.

§ 4.

Corollarien über die Eigenschaften und Folgen der Übernatur.

Wir werden nach dem Gesagten der göttlichen Natur als solcher teilhaft und ähnlich nicht nur in einer Hinsicht, insofern

sie eine liebende und moralische ist, sondern allseitig, nämlich auch insofern sie eine intellektuelle ist, und darum auch in ihrer Tiefe, insofern sie die reinste Geistigkeit ist. Aus dieser Idee gewinnen wir ein tiefes Verständnis von vielen Ausdrücken der heiligen Schrift und der Väter, die sonst nur einen matten und schwachen Sinn haben würden und nur als leerer Bombast aufgefaßt werden könnten.

a.

Jetzt verstehen wir vollkommen, wie wir Kinder Gottes sind, im eigentlichen Sinne von ihm gezeugt dadurch, daß er uns seine Natur mitteilt und uns seiner Natur ähnlich macht.

Wie er Licht ist und der Vater des Lichtes, so sind auch wir Licht, wie Licht vom Lichte. Gott hat uns nicht zu einem natürlichen, sinnlichen oder auch geistigen Lichte, sondern zu seinem wunderbaren Lichte gerufen, damit auch wir Licht seien in ihm, nach seiner Art, und als Kinder dieses himmlischen, göttlichen Lichtes wandeln. (Nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate Eph. 5, 8 cf, 5, 1, qui de tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum. 1 Petri 2, 9.)

Wie er heilig ist, sind auch diejenigen heilig, die aus ihm geboren sind (1 Joh. in diesem Briefe öfter).

Wie er Geist und der reinste Geist ist, sollen auch die geistig werden, die aus ihm geboren werden (Joh. 3), nicht nur durch geistiges, d. h. nicht fleischliches Streben, sondern durch ein höheres geistiges Sein.

Ja, wie er Gott ist, werden auch wir Götter und göttlich genannt („Ihr seid Götter und alle Söhne des Allerhöchsten." Joh. 10, 34 cf. Ps. 81, 6) im früher erklärten Sinne.

b.

Wir erhalten als Kinder Gottes die erhabenste Würde, die nicht nur in äußerer Benennung, sondern in unserer inneren Beschaffenheit liegt, deren Erhabenheit die Apostel und die Väter zur größten Bewunderung hinriß. Wir erhalten ferner das erhabenste aller Rechte, den Anspruch auf eine göttliche Erbschaft, auf die inneren Güter der Gottheit, auf jene Güter, welche an sich der Gottheit allein zukommen; und dieses Anrecht beruht

nicht nur auf einer einfachen Versprechung, sondern auf der inneren Würde unserer Teilnahme an der göttlichen Natur, die wir erhalten haben, und deren natürliche Lebensentwicklung nur eine göttliche Erkenntnis und Liebe sein kann, obgleich sie selbst ein reines Gnadengeschenk ist.

c.

Wir treten dadurch in das innigste Verhältnis zu Gott. Von Natur waren wir nur Gottes Knechte, die in seinem Hause dienen mußten; jetzt sind wir Kinder, die vor seinem Angesichte stehen, um sich seiner Liebe zu freuen. Durch die Natur waren wir der Gottheit fremd und standen fern von Gott; durch die Wiedergeburt werden wir ihm auf die innigste Weise verwandt und treten in seine nächste Nähe als Bürger seines himmlischen Reiches, ja als Hausgenossen (Eph. 2, 19), sogar als seine Kinder und vertrautesten Freunde, denen der Sohn alles, was er vom Vater gehört, kund tut (Joh. 15, 15). Früher waren wir Gott zu ungleich und unähnlich, um eine wahre, vertraute Freundschaft mit ihm eingehen zu können, die nur unter denjenigen bestehen kann, die sich einigermaßen gleich sind. Jetzt sind wir aber Gott näher getreten und durch die Erhebung seiner Gnade, soviel es unsere Natur verträgt, ihm gleich und ähnlich und so seiner vertrauten Freundschaft fähig geworden. Durch unsere Natur sind wir Geschöpfe, Gott unserem Herrn als Knechte unterworfen, den wir nur als Knechte lieben und verehren können; aber durch die Erhebung unserer Natur erlangen wir die Freiheit der Kinder Gottes und volles Vertrauen, daß wir ungehindert zum Vater hinzutreten können. Wir werden Kinder, die seinen Willen tun, nicht so sehr, um sich ihm als Herrn zu unterwerfen, auch nicht so sehr, weil sie ihn als ihren Herrn lieben, sondern eben deshalb, weil sie als Kinder mit ihm eins sind, mit ihm gemeinschaftliches Interesse haben, und weil ihnen daher das gefällt, was ihm gefällt. Und nicht nur werden wir frei von der knechtischen Unterwürfigkeit unter die Herrschaft Gottes; als Kinder teilen wir sogar auch seine Herrschaft über alle Dinge, und besitzen und genießen dieselben Güter und Freuden, die er als König aller Wesen besitzt und genießt.

d.

Durch die Teilnahme an der göttlichen Natur treten wir in die innigste Gemeinschaft mit den Personen, welche die göttliche Natur wesenhaft besitzen, mit der ganzen heiligen Dreifaltigkeit. Wir werden Kinder Gottes des Vaters; nicht als wenn er allein uns die Übernatur mitteilte; dies tut die ganze heilige Dreifaltigkeit, da es ja ein Werk nach außen ist; der Vater besitzt in der Gottheit die Natur zuerst und zwar als solche, er teilt sie dem Sohne mit: daher wird ihm auch die Mitteilung derselben an uns per appropriationem zugeschrieben. Wir werden ferner Mitbrüder des Sohnes der Gnade nach; und dies besonders, insofern sich auch in uns die Übernatur als intellektuelle, wie wir gesagt haben, am eigentümlichsten entwickelt und darstellt in unserer Erkenntnis Gottes, wie der Sohn die Gottheit besitzt als deren vollkommenes unendliches Wort und die ewige Weisheit des Vaters. Wir werden endlich Tempel des heiligen Geistes. Denn wie dieser das Band der Liebe zwischen dem Sohne und dem Vater ist, so ist er es auch, der uns eine der des Eingeborenen ähnliche Liebe zum Vater einflößt, mit ähnlichem, kindlichem Vertrauen uns erfüllt, in der zärtlichsten Anhänglichkeit und Einheit uns an den Vater hinanzieht und so, indem er diese Liebe in uns nährt und unterhält, beständig in uns, wie in seinem heiligen Tempel, wohnt.

Der heil. Bonaventura drückt sich nach seinem großen Lehrer Alexander von Hales so aus: Die Seele werde durch die Gnade eine Tochter des ewigen Vaters, eine Braut des Sohnes, ein Tempel des heiligen Geistes; eine Braut des Sohnes, insofern sie diesem ähnlich wird und sein Bild annimmt, nicht durch Zeugung inbezug auf ihn, sondern dadurch, daß er sie, die schon eine Tochter des Vaters und deswegen geadelt ist, aufs Innigste sich in heiliger Liebe verbindet, um sie seiner Schönheit und seiner Reichtümer in keuscher Umarmung teilhaft zu machen.[1]) Von diesem Standpunkte aus begreift sich die Erhabenheit und Göttlichkeit jener mystischen Verbindung und Verlobung der Seele mit Gott und

[1]) Vergl. *S. Laurentii Justiniani* de casto connubio Verbi et animae. *D. Laurentii Justiniani Opera, Basileae 1560, 200—320. Die Stelle bei Bonaventura ist II. Sent. d. 29. a. 1. qu. 1 (Ed. Quaracchi II, 695.)

namentlich mit dem ewigen Worte, welche die heilige Schrift, die Väter und Mystiker uns in so erhabener Weise schildern. Nicht von Natur hat die Seele den nötigen Adel, um eine würdige Braut des Wortes zu sein und mit ihm jene mystische, erhabene und unbegreifliche Verbindung einzugehen; sonst hörte die Verbindung schon gerade hierdurch auf, wahrhaft mystisch und über alles Natürliche erhaben zu sein. So kann sie auch durch ihre natürliche Liebe (d. h. die Liebe, welche aus ihrer Natur hervorgeht und auf deren Würde sich gründet) nicht fähig, viel weniger würdig genug werden, um eine solche innige Verbindung mit dem Sohne Gottes zu beanspruchen. Sie muß erst geadelt sein; auch sie muß erst eine Tochter desselben königlichen Vaters sein, dessen Sohn das ewige Wort ist, um als solche, mit himmlischer Schönheit geschmückt und zu einer höheren, edleren und freieren Liebe befähigt, dem Sohne Gottes als ihrem Bräutigam entgegenzugehen. Die Frucht dieser keuschen Verbindung kann nur eine innere und nur derart sein, daß die Seele, von dem Lichte ihres Bräutigams erleuchtet, in sich dessen eigenes Bild erzeugt, um in seine Schönheit verklärt zu werden und so nicht nur nicht ihre jungfräuliche Schönheit und Reinheit zu verlieren, sondern gerade erst zu wahren Schönheit und Reinheit aufzublühen.

e.

Übernatürliches Bild Gottes und der Trinität.

Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß die Seele erst durch die Übernatur ein vollständiges Bild Gottes und der Trinität wird und dieses von Natur nicht ist. Die Seele ist von Natur ein Bild der göttlichen Wesenheit. Sie ist geistig, wie Gott ein Geist ist, hat darum Vernunft, Erkenntnis, Wille und Freiheit, wie auch Gott als Geist Erkenntnis, Wille und Freiheit besitzt. Aber die Geistigkeit, welche sie von sich hat, ist eine ihr eigentümliche, die zwar mit der Geistigkeit Gottes etwas gemein hat und auch einigermaßen eine Partizipation dieses Ideals genannt werden kann, aber dennoch einen solchen Gegensatz zu demselben bildet, wie die erschaffenen Wesenheiten zu der unerschaffenen. So ist auch ihre natürliche Erkenntnis und Liebe der Erkenntnis und Liebe Gottes entgegengesetzt und ganz eigentüm-

licher Art. Der Glanz der Gottheit in der ihr eigentümlichen Reinheit und Schönheit strahlt nicht in ihr wieder. Denken wir uns ein Bild eines Menschen, das mit fremdartigen, leblosen Mineralfarben gemalt ist, im Gegensatz zu einem solchen, welches von einem reinen und hellen Spiegel zurückgestrahlt wird. Im Spiegel gibt sich das Bild in dem dem Orginal eigentümlichen natürlichen Glanze und Charakter, ganz in dessen eigenen Farben, in dessen eigenem Lichte. Ganz anders aber ist es mit dem durch Farben hergestellten Bilde. Mögen die Farben auch noch so künstlich verfertigt, noch so geschickt aufgetragen sein, nie wird das so entstehende Bild die Lebendigkeit und Naturfarbe des Orginals ganz wiederzugeben imstande sein. Übertragen wir dieses Gleichnis auf unseren Gegenstand. So lange die Seele in ihrer natürlichen Geistigkeit bleibt, ist sie immerhin ein Bild Gottes, aber ein solches, welches das Göttliche nur in kreatürlicher Schönheit abzuspiegeln vermag, nicht aber auch in dem diesem ganz eigentümlichen, göttlichen Glanze. Ist die Seele aber durch die Übernatur nach Art der Gottheit geistig geworden, dann ist sie ein vollkommenes und lebendiges Bild Gottes, in dem man Gott selbst zu sehen glaubt. Wie dieses Bild durch das der Gottheit eigentümliche Licht gebildet worden, wird hinwiederum durch dieses Licht die Seele auch befähigt, das Urbild in sich selbst, in seinem eigenen Wesen zu schauen und so förmlich in sich zu reflektieren.

Diese beiden Arten der Ähnlichkeit mit Gott unterscheiden die Väter, namentlich die griechischen sehr oft. Mehrere derselben wollen sie auch unterschieden finden in jenen Worten der Genesis, in welchen gesagt wird, daß Gott den Menschen schuf nach seinem Bild und Gleichnis.[1]) Mag man immerhin diese beiden Ausdrücke als synonyme nehmen wollen, der Sache tut es keinen Eintrag. Die Väter zogen ja diese Wahrheit nicht aus jenem doppelten Ausdruck; sie wollten dieselbe nur hineinlegen, weil sie ihnen sehr passend erschien, um seinen tiefen und prägnanten Sinn erschöpfend zu erklären. Sie lehrten, mit dem heil. Cy-

[1]) *Vgl. die ausführlichen Darlegungen bei *Scheeben,* Handbuch der kath. Dogmatik II, 116—141. *A. Strucker,* Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913.

rillus, wie wir schon oben sahen, der Mensch sei Gott schon ähnlich durch seine Natur selbst und folglich auch als Mensch; es gebe aber auch eine Ähnlichkeit mit Gott, durch welche er nicht mehr als reiner Mensch in seiner Natur verbleibe, sondern, in das Bild der göttlichen Natur verklärt, gleichsam vergöttlicht werde, sodaß er nicht mehr sein eigenes Bild von sich zurückwerfe, sondern Gottes Bild durch sich hindurch scheinen lasse. Wenn aber einige das Bild Gottes in die Substanz der Seele, das Gleichnis Gottes in die Tugenden derselben setzen, so darf man dieses nicht dahin verstehen, als wären diese Tugenden nur die Entwicklung der Natur und ihrer Kräfte, und nicht zugleich eine höhere Setzung, welche gleichsam eine höhere Natur in sich schließt. Auf diese Weise ließe sich allerdings in Betreff der Bedeutung jener beiden Worte ein Unterschied machen, aber es wäre nicht der, welchen die Väter selbst darin finden wollten. Sie fanden das Bild in der Natur, die wir vom Schöpfer als solchem erhalten, das Gleichnis aber in dem Siegel des heiligen Geistes, in dem Bilde der Vollendung (τελείωσις) und der Heiligkeit, in jener Geistigkeit, die uns eben dieser heilige Geist als seine Gabe mitteilt, wie bald näher erklärt werden wird.

Ähnlich wie mit dem Bilde des Wesens Gottes verhält es sich auch mit dem Bilde der Dreifaltigkeit, nur daß dieses im eigentlichen Sinne sich nur in dem über seine Natur erhobenen Geist vorfindet. Die heilige Dreifaltigkeit entsteht ja in Gott gemäß der sichern und nicht zu bezweifelnden Lehre der heiligen Schrift, der Väter und fast aller bewährten Theologen dadurch, daß die zweite Person aus der ersten hervorgeht als das Wort, der Ausdruck, das Zeugnis und das Bild ihrer unendlichen Erkenntnis, in der dieselbe sich selbst anschaut; die dritte aber aus den beiden anderen als die Blüte und die Frucht ihrer gegenseitigen unendlichen Liebe, in der sie sich begegnen und gegenseitig umarmen. Das Bild der Trinität im kreatürlichen Geiste wird also darin bestehen müssen, daß sich eben jener göttliche Prozeß in dem der Erkenntnis und Liebe des kreatürlichen Geistes abspiegelt und wiederfindet. Einige entfernte Ähnlichkeit mit diesem göttlichen Prozesse liegt schon in jeder Tätigkeit der Seele, wo Erkenntnis und Liebe zusammenwirken; eine weit größere

findet sich in der reflexiven Tätigkeit, in welcher die Seele aus ihrem Schoße das eigene Bild in der Erkenntnis ihrer selbst erzeugt und sich in diesem Bilde und durch dasselbe liebend bewegt. Eigentlich jedoch wird zu einem Bilde der Dreifaltigkeit in der Kreatur erfordert, daß der ganze Prozeß in der Kreatur, ähnlich wie der trinitarische in Gott selbst, die göttliche Wesenheit zum Gegenstande und Mittelpunkte habe. Auch in ihr soll aus dem Schoße des Lichtes, in dem Gott ihr nahe ist, die Erkenntnis Gottes als dessen Bild gezeugt werden, und durch dieses Bild die Seele in heiliger Liebe sich mit Gott verbinden. Wenn aber nun die Seele aus dem natürlichen Lichte, mit dem Gott in sie hineinleuchtet, dessen Bild in sich erzeugt, und durch dieses ihm mit Liebe anhängt, so ist da allerdings auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem trinitarischen Prozesse vorhanden. Diese wird aber erst dann recht vollständig, wann Gott selbst unmittelbar in seiner Wesenheit Gegenstand der Erkenntnis und Liebe wird, und nur solche Kräfte, die nach Art der göttlichen gebildet sind, den Prozeß vollführen. Denn im trinitarischen Prozesse selbst ist eben die göttliche Wesenheit unmittelbar das Zentrum, um das sich derselbe bewegt; sie ist unmittelbar der Gegenstand der in demselben sich offenbarenden Tätigkeiten der Erkenntnis und der Liebe, und diese sind nur insofern Momente in dem Prozesse, als sie spezifisch göttlich sind und aus spezifisch göttlicher Kraft hervorgehen. Im geschöpflichen Geiste also kann sich ein Bild jenes Prozesses nur dann gestalten, wenn sich auch in ihm ein göttliches Leben entwickelt. Wenn nämlich der Geist, zu göttlicher Geistigkeit erhoben, an der Geistigkeit Gottes partizipiert, leuchtet Gott der Vater mit dem ihm eigenen göttlichen Lichte in ihn hinein, und so kann er die Wesenheit des Vaters unmittelbar in ihr selbst erkennen. Hierdurch erzeugt er dann in sich ein Wort, das die göttliche Wesenheit ausspricht, ein Wort, das dem substantiellen Worte in der Trinität vollkommen nach seiner eigenen Art ähnlich ist, sich aufs Innigste an dasselbe anschließt und es in sich nachspricht und abspiegelt; weshalb denn auch in der Sprache der Väter und Theologen gesagt wird, daß die Seligen in Verbo, im göttlichen Worte, die Gottheit sehen. Wie nun aus dem ewigen, unendlichen Worte die göttlich kindliche Liebe zum Vater und

wiederum, als süße Frucht dieser Liebe, der Geist der Liebe, der heilige Geist, hervorgeht, um den Sohn mit dem Vater in untrennbarer Einheit zu verbinden; so geht auch aus dem Worte, das der geschaffene Geist jenem nachstammelt, eine kindliche Liebe hervor, als das getreue Bild und der Abdruck von jener Liebe, welche zwischen Sohn und Vater besteht, deren Terminus der heilige Geist ist; eine Liebe, die unmittelbar sich in die Wesenheit des Vaters versenkt, die unmittelbar seine Schönheit und Süßigkeit verkostet, mit ihren kühnen Schwingen sich bis in den Schoß des Vaters an die Seite des Eingeborenen erhebt, und so gewissermaßen ein Feuer ist mit jenem Feuer göttlicher Liebe, dessen Flamme der heilige Geist ist.

Indem also in dieser übernatürlichen, geistigen, gleichsam göttlichen Natur der Prozeß der Erkenntnis und Liebe Gottes vor sich geht, des Gottes, von dem sie selbst unmittelbar wie aus seinem Schoße stammt, und auf den sie deshalb auch ihre Erkenntnis und Liebe in der vollsten Unmittelbarkeit zurückbeziehen kann, entsteht im geschaffenen Geiste das vollkommenste und eigentümlichste Bild jenes erhabenen und wunderbaren Prozesses, durch den die eine göttliche Natur in die Dreiheit der Personen sich entfaltet. Aber, was noch mehr ist, der Geist erkennt hier auch das Ideal, dessen Abbildung und Darstellung er ist; er erkennt es jedoch nicht aus dem Bilde, das er davon in sich trägt, sondern unmittelbar in sich selbst. Denn durch dasselbe Licht, durch das er das Wesen der Gottheit in sich selbst erkennt, erkennt er auch, wie dieses einfache unendliche Wesen in jenen wunderbar harmonischen Prozeß eingeht. Nur aus der Kenntnis des Ideals kommt er dann zum Verständnis des Bildes, das er davon in sich trägt.

Wenn demnach durch das Licht der Übernatur nicht nur ein dem trinitarischen möglichst ähnlicher Prozeß hergestellt wird, sondern derselbe auch in sich selbst erkannt wird, stellt es ein Bild der Trinität in uns her, das nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Die Übernatur bewirkt ein Bild, das gleich einem reinen Kristallspiegel die heilige Dreifaltigkeit förmlich abspiegelt und reflektiert, während sich in allen übrigen Bildern, selbst in dem des natürlichen Prozesses, wie er im geschaffenen Geiste vor sich

geht, nur eine bewußtlose, unvollkommene und entfernte Analogie derselben vorfindet.

Nur in diesem letzteren Sinne ist der kreatürliche Geist ein Bild der Trinität von Natur aus. Doch ist zu bemerken, daß man immerhin sagen kann, der Geist sei auch insofern ein solches Bild von Natur aus, als er in seinen dreifachen Grundmomenten natürlicherweise schon eine Analogie mit den Momenten des trinitarischen Prozesses in Gott hat, und eben hierin die natürliche Empfänglichkeit (potentia obedientialis) besitzt, vermöge deren er in seiner absolut höchsten Vollendung ein vollständig ausgeprägtes Bild der Trinität, wie wir eben beschrieben haben, werden kann. Nur in diesem Sinne sagt auch Augustinus, daß die Seele ihrer Natur nach ein Bild der Trinität sei. Denn er bringt seine große Untersuchung über die Art und Weise, wie der Geist das Bild der Trinität sei, dadurch zum Abschlusse (im l. 14. de Trinitate), daß er das eigentlich vollkommene Bild nur in den Zustand der übernatürlichen seligen Anschauung und Liebe Gottes hineinlegt und alle übrigen Bilder als unvollkommen und ungenügend bezeichnet.

f.

Übernatürliche Geistigkeit.

Unmittelbar an dieses Verhältnis zu den göttlichen Personen, in welches wir durch die Übernatur treten, schließt sich an die namentlich bei den griechischen Vätern entwickelte Lehre über die verschiedene Art und Weise, wie die göttlichen Personen secundum appropriationem dazu mitwirken, unsere Natur zur Teilnahme an der göttlichen zu erheben, und wie sie selbst in dem geschaffenen Geiste ihre Wohnung nehmen. Dabei wird dann ebenfalls die Lehre von der Sendung (missio) der göttlichen Personen in unser Inneres, besonders die durch Petavius so sehr angeregte Frage von der substantiellen Inwohnung, die dem heiligen Geiste persönlich und nicht nur per appropriationem eigen sein soll, zur Sprache kommen müssen. Denn der heilige Geist ist vorzüglich jene göttliche Person, welche uns in der heiligen Schrift und bei den Vätern als der Urheber und der Grund der Gnade erscheint; er ist es, der auch vorzugsweise in uns wohnt, ja, dessen

Name oft ganz mit dem durch ihn in uns bewirkten höheren Lebensprinzipe identifiziert wird.

In diesem Punkte herrscht bei vielen große Verwirrung; ich hoffe etwas zur Hebung derselben beizutragen, wenn ich eine nominelle und reelle Analyse der hier vorzüglich in Betracht kommenden Begriffe, so gründlich und allseitig es nur immer geschehen kann, zu geben versuche. Besonders sind hier die beiden Begriffe, welche den Namen des heiligen Geistes bestimmen: „Geist" und „Heiligkeit", in Betracht zu ziehen. Da diese beiden Ausdrücke auch für die weitere Erklärung des Übernatürlichen von nicht geringerer Bedeutung sind, wie schon öfter angedeutet wurde, werden wir hier Gelegenheit finden, endlich dieselben gründlich und allseitig zu erörtern und dadurch die beiden Haupteigenschaften der Übernatur: die wahre Geistigkeit und die göttliche Heiligkeit nach Gebühr zu erklären.

Geist bezeichnet seiner ersten Bedeutung nach eine luftförmige Substanz (Gas, holl. Gost). Das lateinische spiritus und das griechische πνεῦμα haben diese Bedeutung offenbar, heben aber dabei stark hervor, daß dieses Gas oder diese Luft selbst in Bewegung sei und zugleich andere Körper bewege.[1]) Unser deutsches „Geist" hat zwar diese Schattierung nicht so ausdrücklich in seiner Etymologie; jedoch nimmt es dieselbe ebenfalls an. Mit Rücksicht auf diese Schattierung nun bezeichnet spiritus und πνεῦμα weiterhin auch den Hauch der Luft, der in lebenden Wesen stattfindet und ein Zeichen des Lebens, zum Teil auch ein organisches Moment desselben (die sogenannten Lebensgeister) ist; und ebenso jenes gesteigerte heftige Aus- und Einatmen, welches infolge heftiger Gemütsbewegungen im Menschen hervorgerufen wird (z. B. spiritus irae). Auf diese Weise hat sich der Begriff von Geist verallgemeinert, und wird das Wort auf die Bewegungen

[1]) *Diese Etymologie ist nicht richtig. *H. Paul,* Deutsches Wörterbuch [3], Halle 1921, 194 schreibt: „Geist, westgermanisches Wort (engl. Ghost). Man nimmt Verwandtschaft mit altnord. geisa ‚wüten', gotisch usgaisjan ‚unter sich tragen' an. Darnach mußte es ursprünglich einmal ‚Aufgeregtheit' bedeutet haben." — *Didacus Ruiz da Montoya S. J.,* de Trinitate Disp. De nomine primo Spiritus Sancti, Lugduni 1625. **Scheeben,* Handbuch der kath. Dogmatik I, 451 hält dieses Werk für „das weitaus beste über diesen Gegenstand."

des Gemütes selbst, auf die Affekte, und vorzüglich auf den ersten aller Affekte und Regungen, auf die Liebe, übertragen. Man bedient sich desselben sogar zur Bezeichnung der Lebensbewegung in rein immateriellen Wesen (wie in den Engeln, in Gott), welche sich nicht in der Erregung der körperlichen spiritus kundgibt und nur eine innere bleibt.

Hält man dieses Moment der Bewegung in der Bedeutung des Wortes „Geist" genau fest, kann es natürlich zunächst nicht die Substanz oder Natur einer Sache bezeichnen. Wir werden nicht sagen, die Sache sei ein Geist, oder geistig, vielmehr, in derselben sei ein Geist, sie habe einen Geist, nämlich überhaupt ein Streben, eine Tendenz, eine Zweckbeziehung. Insofern sprechen wir denn von einem Geiste (nämlich einer Zweckbeziehung, einer Bedeutung usw.) selbst bei leblosen Dingen oder gar bei abstrakten Gedanken. Nach dieser Analogie sagen wir, zwei Menschen seien eines Geistes, insofern sie eine gemeinschaftliche Bewegung nach einem Ziele haben und in allen ihren Bestrebungen und Wünschen harmonieren; — zuweilen sagen wir auch, sie seien ein Geist, insofern sie durch gegenseitige Liebe einander entgegenkommen, einer in dem anderen durch Erkenntnis und Liebe sich bewegt und lebt (vgl. Thom. Summa 1, 2 q. 28).

Nun nennen wir aber spiritus nicht nur die Bewegung selbst, sondern vorzüglich auch das aktive bewegende Prinzip, insofern es selbst in einem Zustande der Tendenz ist, und so sprechen wir von einem belebenden Geiste im Menschen. Auf der anderen Seite aber bezeichnen wir damit das durch die Spiration in Bewegung Gesetzte oder auch das durch Bewegung Bewirkte, und auf diese Weise ungefähr bezeichnet Geist oder spiritus die dritte Person in der Gottheit, welche als der Hauch der Liebe, in der Vater und Sohn sich ineinander bewegen, hervorgeht. Sie ist *Spiritus* in Gott allein und besonders, weil sie spiriert ist, oder durch Spiration hervorgeht. Die beiden anderen Personen, welche zusammen als ein principium spirans auftreten, können nach dieser Analogie nicht *spiritus* genannt werden, weil sie nicht spiriert sind. Sie verhalten sich auch nicht so zum heiligen Geiste, wie der Geist als bewegendes Prinzip im Menschen zu diesem selbst und zum Körper. Denn der heilige Geist

ist gewissermaßen die Bewegung der Liebe in Gott selbst, genauer deren Wirkung und Hauch, das Resultat der Bewegung, und nicht so sehr etwas in Bewegung Gesetztes. Daher legt man auch dem heiligen Geiste alles das bei, was durch die Liebe Gottes gemacht und bewegt wird.[1]) Ihm schreibt man deshalb bei der Schöpfung die Bewegung der Dinge nach ihrem Ziele und den Impuls zum Leben in den lebendigen Wesen zu; namentlich aber alles das, was eine besondere Wirkung der Liebe Gottes ist (wie die Vergebung der Sünden usw.) und wiederum alle jene Gaben, die mit seinem eigentümlichen Charakter Ähnlichkeit haben, also gerade die Liebe in den Geschöpfen, und besonders jene Liebe, die in keiner Kreatur aus ihrer Natur entspringen kann, sondern unmittelbar aus der Gottheit, der Quelle der ewigen und höchsten Liebe, herfließen muß.

Aber „spiritus" (oder Geist) nennen wir die luftförmige Substanz nicht nur gerade, insofern sie sich und andere bewegt oder selbst bewegt wird; wir nennen so auch einfach die Substanz an sich ihrer Wesenheit nach. Und so können wir das Bild dieser Substanz nach einem anderen, von dem vorhergehenden anscheinend ganz unabhängigen Gesichtspunkte durch Analogie auf andere Gegenstände anwenden. Wir können z. B. an der Substanz, die wir Geist nennen, die Subtilität, die Feinheit, welche alles Krasse und Schwere von ihr ausschließt und sie für das Licht empfänglich macht, sowie ihre darauf begründete Unerreichbarkeit für unsere Sinne betrachten. Nach dieser Analogie werden wir dann metaphorisch jene Substanzen Geist nennen, welche gänzlich aller materiellen Krassität und Schwerfälligkeit entbehren, die eben darum auch unseren Sinnen entzogen sind, eine Empfänglichkeit für das Licht der intellektuellen Erkenntnis und eine Freiheit der Tätigket besitzen, wie sie nur dort stattfinden kann, wo alle Bande der Schwerfälligkeit gelöst sind.

Diese Analogie ist wirklich da; aber es ist von besonderer Wichtigkeit, zu beachten, daß sie von der vorherigen nicht ge-

[1]) *Vgl. die schönen Darlegungen des heil. Thomas in S. c. G. IV, 20—22, die auch Scheeben in seine Mysterien des Christentums 182—186 aufgenommen hat.

trennt werden darf. Denn die Subtilität der Gase enthält eben den Grund, weshalb sie überhaupt leicht beweglich, weshalb sie auch elastisch sind und so selbst eine große Bewegungskraft ausüben können. So steht überhaupt die Stärke und Fülle wahrer Bewegung und Bewegbarkeit in einem Wesen in Proportion mit der metaphysischen Subtilität, d. h. der Einfachheit des Wesens, und namentlich der Freiheit von allem Materiellen und Potenziellen, welches in der ontologischen Ordnung die Krassität und Schwere der Wesen ausmacht und ihre freie, höhere Tätigkeit und Bewegung schmälert. Daher nennt man die immateriellen Substanzen Geister, weil sie in ihrem Wesen frei von der beschwerenden Materie und somit einfach und subtil, wie auch übersinnlich, für das höhere und reine Licht der intellektuellen Erkenntnis empfänglich sind, eine freie, an die Materie nicht gebundene Tätigkeit ausüben können und endlich eine Fülle von Bewegung und Bewegungskraft in sich tragen. Diese Geistigkeit eines Wesens kann, wie schon bemerkt worden, eine höhere und eine geringere sein, je nachdem die Einfachheit und Gediegenheit des Wesens eine mehr oder minder von allen beschwerenden Elementen reine ist. Die reinste und vollkommenste Geistigkeit findet sich nur in Gott; denn nur in ihm hört alles Potenzielle, und damit alles quasi Materielle im Wesen auf; nur er ist daher höchst einfach und höchst unsichtbar, höchst intellektuell und höchst tätig in der reinsten Bewegung. So supponiert in Gott der *Spiritus* spiratus als vollkommenste und reinste Bewegung einen *Spiritus* spirans als vollkommene und reinste Subtilität, d. h. Einfachheit und Gediegenheit des Seins, und obwohl der heilige Geist Geist ist als bewegter Hauch, könnte er doch nicht in dieser Weise Spiritus oder Geist sein, wenn nicht das spirierende Prinzip in der anderen Weise geistig wäre.

Aus dem bisher Gesagten können wir nun zuerst für unsere Sache schließen, daß der Ausdruck, ein Geist mit Gott werden, nach der zweiten Analogie eine ganz andere Bedeutung hat als nach der ersten. Nach der zweiten bedeutet er: die Geistigkeit Gottes in sich aufnehmen, selbst geistig werden durch die Kraft der Gottheit nach ihrer Art, ähnlich wie das Eisen, in einen feurigen Körper gelegt, selbst feurig und ein Feuer mit

ihm wird, ohne daß jedoch seine Substanz mit diesem sich identifiziere, eins werden also in der physischen Geistigkeit. Nach der ersten Analogie hingegen werden zwei ein Geist, wenn sie sich begegnen und sich einigen in der Bewegung der Liebe oder nach einem und demselben Ziele hinstreben. Beide Analogien sind wohl zu unterscheiden, und destomehr auseinanderzuhalten, weil in der Wirklichkeit regelmäßig ein Wechselverhältnis zwischen beiden vorhanden ist.

Durch dieses könnte man veranlaßt werden, die eine in der anderen, und so unsere physische Einheit mit Gott in der moralischen aufgehen zu lassen. Wenn dieses geschähe, verlöre auch die moralische Einheit ihren hohen, unschätzbaren Wert. Denn auch die Einheit des Geistes als gegenseitige Liebesverbindung ist nur dadurch als eine innige und vollständige möglich, daß diejenigen, die sich einigen sollen, durch ihre geistige Natur und Beschaffenheit in der innigsten Verwandtschaft stehen. Wir müssen daher in dieser Sache wieder bemerken, was wir früher von dem kindlichen Verhältnisse des Kindes zum Vater gesagt haben. Wie das Verhältnis kindlicher Liebe sich nur auf die Abstammung vom Vater oder die Adoption gründen kann, so muß auch die volle Einheit des Geistes mit Gott in der Liebe sich auf eine sonstige Einheit durch Verwandtschaft und Ähnlichkeit gründen.

Aber diese Unterscheidung der verschiedenen Nüancen, die in dem Worte Geist liegen, insofern es nämlich die Natur eines Wesens, oder eine Bewegung und ein Streben desselben ausdrückt, ist noch in anderer Hinsicht zu beachten. Geist, spiritus, kann an sich jede Bewegung bedeuten, möge sie in dem animalischen oder dem geistigen Teile des Menschen stattfinden, ja selbst jene Bewegungen, die das Sinnliche und Materielle zu ihrem Zielpunkte haben und sogar den Geist aus seiner Sphäre in die sinnliche herabziehen. So sprechen wir von einem Geiste der Unzucht, der Unmäßigkeit, der Lüsternheit usw., setzen aber immer das Ziel der Bewegung als ihre nähere Bestimmung hinzu. So war also nicht jeder Geist geistig, weil nicht jeder aus dem Geiste kommt und zum Geiste hinführt; so gibt es Geister des Fleisches. Geistig ist eigentlich nur jene Bewegung, die aus dem Geiste kommt, der Natur des Geistes entspricht und zum

Geiste als Ziel zurückführt. Wie nun der Mensch von Natur einen Geist hat, so hat er auch durch seine geistige Natur ein geistiges Streben, welches dem fleischlichen geradezu entgegengesetzt ist. Der Geist als höhere Substanz im Menschen verlangt seiner Natur gemäß (Röm. 7) gegen das Fleisch und strebt darnach, über das Fleisch zu herrschen, wenngleich er der Üppigkeit desselben gegenüber so schwach ist, daß er, um es sicher zu besiegen, der Unterstützung eines höheren Geistes bedarf. Denn der menschliche Geist ist ein solcher nur als Geschöpf und Bild des höchsten, reinen Geistes; wenn er nach seiner Natur lebt, tut er dies doch nur nach dem Gesetze und durch die Kraft, die er in seiner Natur von dem schöpferischen Geiste erhalten hat, weshalb auch dieser die Natur beständig erhält, ihre Mängel ausfüllt und ihrer Schwachheit nachhilft.

In der gegenwärtigen Ordnung der Dinge soll nun aber unser Geist nicht nur nach seiner eigenen geistigen Natur leben und sich bewegen, sondern nach der höheren Geistigkeit der göttlichen Natur, die ihm mitgeteilt worden ist oder mitgeteilt werden soll. Deshalb ist auch seine geistige Bewegung nicht eine in seiner Natur liegende, die von Gott durch die Natur und den schöpferischen Akt in ihn gelegt wurde, sondern es ist eine in höherer Weise geistige Bewegung, welche der Übernatur und der Teilnahme an der göttlichen Natur im Menschen entspricht: folglich eine Mitteilung jener Bewegung des göttlichen Lebens, die sich in dem heiligen Geiste erfüllt. Dies ist der Grund, warum „geistig sein in der Liebe und Begierde“ oder „ein geistiges (geistliches) Leben führen“ in christlichem Sinne etwas ganz anderes bedeutet, als einen einfachen Gegensatz unserer geistigen Triebe zu denen der Sinnlichkeit. Geistig sein in unserem Streben und Leben heißt im christlichen Sinne so viel, als getrieben werden vom heiligen Geiste, d. h. erfüllt werden mit einer Liebe, die unmittelbar derjenigen ähnlich ist, aus welcher der heilige Geist hervorgeht, und die er selbst ist. Es heißt leben und sich bewegen in einer göttlichen Liebe, einer solchen nämlich, wie sie aus unserer nach göttlicher Art vergeistigten Natur entspringt; in einer Liebe, die uns nicht wie immer zu geistigen Dingen anzieht, sondern auf den reinsten Geist, die

Gottheit selbst, unmittelbar hingeht und uns in dieselbe verklärt. Diese Geistigkeit stellt der Apostel im Briefe an die Römer der Begierlichkeit des Fleisches gegenüber; er bezeichnet sie als diejenige, welche uns als Kindern Gottes eigentümlich ist, als die, durch welche uns der Geist Christi des Sohnes Gottes gewissermaßen eigen wird, und seine geistigen Bewegungen und Begierden auch unsere geistigen Bewegungen und Begierden werden, sodaß wir in dieser Weise ein Geist mit dem heiligen Geiste werden, und der Geist Gottes und Christi auch unser Geist wird.

Diese Geistigkeit, welche die Natur unseres Geistes erhebt, ist zugleich die entsprechende Aushilfe und Stärkung für denselben, durch die er die Herrschaft über den Geist der Fleischeslust gewinnen und behaupten soll; nicht als wenn der Sieg unseres Geistes über das Fleisch absolut nur durch eine Erhebung desselben zu einer höheren Geistigkeit erreicht werden könnte, sondern weil in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge der Geist tatsächlich eben nicht zu seiner natürlichen, sondern zur übernatürlichen Geistigkeit berufen ist und darum zunächst nur für diese von Gott Hilfe und Beistand zu erwarten hat.

Von dem eben angegebenen Standpunkte aus erklärt sich, wie die heilige Schrift und noch viel deutlicher und energischer die Väter der ersten Jahrhunderte den sinnlichen (resp. natürlichen) und den geistlichen Menschen, den animalis homo und den spiritalis homo unterscheiden.

Vom natürlichen Standpunkte aus ist animalis homo der Mensch, welcher zwar auch die geistige Natur hat, aber doch nicht nach derselben lebt, vielmehr sich mit seinem Geiste seiner animalischen Natur hingibt. Spiritalis homo aber ist der, welcher seiner geistigen Natur gemäß (dann aber auch nach Gott, als dem Vorbilde und Gesetzgeber aller geistigen Naturen) lebt und nur das ihr Entsprechende begehrt, die animalische aber dieser ganz unterordnet, sodaß nicht sie, sondern der Geist den Mittelpunkt des ganzen Lebens bilde. Hier ist der homo animalis der tierische und sündhafte Mensch im Gegensatze zum weisen und tugendhaften; er bezeichnet immer etwas Böses, das an sich unbedingt alles geistig Gute ausschließt.

Man kann auch von demselben Standpunkte aus, nach dem Vorgange des Apostels, den einen Menschen wie in zwei Menschen teilen, insofern zwei Teile in ihm sind, gewissermaßen zwei Naturen, die sich geltend machen und jede die ganze und allein berechtigte Natur zu sein strebt. Dann ist der tierische Mensch nichts eigentlich Sündhaftes, sondern enthält nur eine Neigung zur Sünde, wie auch der geistige Mensch noch nicht die Tugend und Gerechtigkeit selbst, sondern bloß die Anlage und das Streben darnach ist.

In beiden Fällen ist jedoch der geistige Mensch nicht das, was die heilige Schrift und die heiligen Väter uns unter diesem Namen vorstellen. Bei diesen ist der geistige Mensch der mit dem Geiste Gottes erfüllte, von ihm durchglühte und getriebene, von ihm belebte und gehobene Mensch, der kraft dieser göttlichen Bewegung nicht mehr nach seiner eigenen geistigen Natur, sondern nach Art der ihm mitgeteilten göttlich geistigen Natur lebt.

Dies geht auf das Klarste hervor aus der schönen Stelle (1. Kor. 2, Ende), wo der Gegensatz des homo spiritalis und animalis besonders hervorgehoben und aufs schärfste bestimmt wird. Spiritalis homo ist da der Mensch, qui accipit *Spiritum Dei*; der den Geist Gottes (den Lebenshauch des Vaters und des Sohnes) empfängt, und zwar so, daß er dadurch ein dem göttlichen analoges geistiges Leben habe. Der heilige Geist belebt und bewegt hier den geistigen Menschen nicht so, wie er alle natürlichen Dinge belebt und bewegt; in diesen bringt er das ihnen eigentümliche Leben hervor; in der Heiligung teilt er das ihm selbst eigentümliche Leben mit. Denn dadurch, daß der Mensch des Geistes Gottes teilhaft wird, wird er auch in das Innerste der Gottheit und ihre Geheimnisse eingeführt durch eine Erkenntnis, von welcher der Apostel gerade vorher gesagt hatte, daß sie nur Gott und seinem Geiste, also keinem anderen Geiste, natürlich sei. Der homo spiritalis ist also geistig oder geistlich nicht dadurch, daß er nach seiner eigenen geistigen Natur, sondern dadurch, daß er, der höchst geistigen Natur Gottes teilhaft geworden, ebenso lebt und sich bewegt, wie Gott seiner eigenen Natur gemäß im heiligen Geiste lebt und sich bewegt, mit einem Worte dadurch,

daß der Mensch nicht durch seinen, sondern durch den Geist Gottes lebt.

Diesem spiritalis homo gegenüber kann nun der animalis entweder als konträrer, oder als einfach kontradiktorischer Gegensatz auftreten. Im ersten Falle bezeichnet animalis homo den Menschen, der überhaupt nicht nach dem Geiste, sondern nach dem Fleische lebt, oder, wenn der Ausdruck sich auf einen Teil der menschlichen Natur beziehen soll, denjenigen Teil, welcher bloß nach dem Sinnlichen und Materiellen hingeneigt ist.

Als rein kontradiktorischer Gegensatz zu jener übernatürlichen Geistigkeit kann aber auch der höhere geistige Teil der menschlichen Natur und der Mensch, der nach diesem als dem vorherrschenden lebt, noch immer animalis genannt werden. Und zwar erstens, weil der geistige Teil im natürlichen Menschen nie ganz aus eigener Kraft den sinnlichen und den materiellen so ganz beherrschen und durchdringen kann, daß er sich dem geistigen ganz unterwerfe, konformiere und so selbst geistig werde. Wenn also auch der Mensch seinem geistigen Prinzipe gemäß handelt und dieses nicht von dem unteren sinnlichen beherrschen läßt, ist er doch immer einigermaßen in den Schwächen und Mängeln des animalischen Lebens gefangen, in der Schwäche des Fleisches, deren Wirkung die Begierlichkeit und die endliche Auflösung der Natur, der Tod, ist. Nur durch die verklärende und erhebende Kraft einer höheren geistigen Natur wird der Geist des Menschen geistig genug, um auch das Fleisch mit seiner Kraft zu durchdringen und es selbst geistig zu machen. Diese Anschauung tritt öfter bei den ersten Vätern Irenäus, Methodius, Justinus u. a. hervor, wenn sie den Menschen ohne den heiligen Geist nicht geistig (*πνευματικός*), sondern animalisch nennen.

Aber noch etwas anderes gesellt sich in ihrer Anschauung dazu. Die ersten Väter betrachten Gott wegen seiner eminenten Geistigkeit allein als die wahrhaft geistige Natur, und demgemäß sehen sie auch in den geschaffenen Naturen nur das als reine und wahre Geistigkeit an, was der vollste Abglanz der göttlichen ist. Diese Anschauung nimmt bei manchen den Anschein, als ob keine geschaffene Natur als rein geistig, d. h. ganz immateriell gedacht werden könne. Allein wir müssen bedenken, daß diese Väter

nicht den philosophischen und analytischen Begriff von Geist im Auge hatten, wie wir ihn aus der Beobachtung unseres Geistes in seinem natürlichen Zustande bilden, sondern das Ideal der Geistigkeit, wie es ihnen der christliche Glaube in Gott vorstellte und als ein für die Kreatur durch ihre Verklärung zu erreichendes Ziel bezeichnete. Diesem gegenüber erschienen alle Kreaturen, selbst die rein geistigen, als gleichsam materiell wegen ihrer Potentialität, in sich selbst abgeschlossen, fern von Gott, wie Finsternis im Verhältnis zu seinem Lichte, wie sterblich im Vergleich zu seiner Unsterblichkeit, wie sündhaft im Gegensatz zu seiner Heiligkeit, welche auch die Möglichkeit zu sündigen wesentlich ausschließt. Demgemäß verhält sich auch der reine Geist zu Gott ähnlich, wie der in die Schwächen des Fleisches und des animalischen Lebens eingegangene Geist oder gar die tierische, rein animalische Seele zum reinen Geiste. Er ist ein animalisches Wesen, im Verhältnis zur eminenten Geistigkeit der göttlichen Natur.[1])

Dieses animalische Sein des Menschen in dem besagten doppelten Sinne ist nichts eigentlich Böses, nicht gegen seine Natur, da es ja seine Natur selbst ist. Es ist nur eine Unvollkommenheit als Mangel höherer Vollkommenheit (was Leibniz das malum metaphysicum nannte), auf die sich aber gerade das eigentliche Böse und Übel gründet, da dessen Möglichkeit in ihr gegeben ist. Ja, es liegt, wenn man den Menschen in seiner ganzen Natur, also mit seiner vernünftigen Seele und der Sinnlichkeit zugleich der übernatürlichen Geistigkeit gegenüber auffaßt, auch eine gewisse Neigung zum Bösen darin. Und weil diese darin liegt, und andererseits die Neigung zum Guten, welche ebenfalls darin eingeschlossen ist, in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge nicht rein und selbständig in ihrer Sphäre zu einer vollkommenen Entwicklung gelangt, wurde diese letztere von jenen ersten Vätern wenig in Betracht gezogen. Denn diese mehr wissenschaftliche als praktische Frage, welche für den Analytiker von der größten Bedeutung ist, hatte wenig Reiz und Wichtigkeit für jene, welche das Christentum in seiner praktischen Wirklichkeit und Bedeutung mit dem lebhaf-

[1]) Über diesen Gegenstand vergleiche namentlich Irenäus im fünften Buche in den ersten Kapiteln. M. gr. 7, 1119 ff.

testen Enthusiasmus und in mehr intuitiver Weise (nach platonischer Art) auffaßten. Daher kommt es, daß sie den geistigen Teil des Menschen, seine innere und ihm von Natur eigentümliche Entwicklung nicht berücksichtigten und ihn nur als gleichsam indifferent in die Mitte stellten zwischen den Zug des göttlichen Geistes nach oben und den Zug des Fleisches nach unten. Dem Zuge des Fleisches nach unten kann er von Natur folgen, weil er darin die Macht der Freiheit hat: nach oben aber kann er nicht streben, ohne von Gott in höherer Weise geistig gemacht und angezogen zu sein. Von dem angegebenen Standpunkte aus bezeichnen daher die Väter als die dem Geiste Gottes entgegengesetzte Entwicklung unseres Geistes nur die auf das Sinnliche und das Böse gerichtete, und stellen das animalische, d. h. natürliche Sein des Menschen nicht in seinem Wesen, wo es nur negativ dem göttlich Geistigen entgegengesetzt ist, ja selbst eine gute und geistige Entwicklung in seiner Art haben kann, sondern in seiner animalischen und nach unten gekehrten Entwicklung dem göttlich Geistigen als konträr gegenüber.

Auf diese Weise begreift sich, wie sie auf der einen Seite die Natur ohne den heiligen Geist nur als nach dem Sinnlichen und Bösen strebend, und doch auf der anderen den heiligen Geist und die von ihm verliehene Geistigkeit als zu der in sich vollendeten Natur, die ja schon in sich geistig war, hinzutretend denken konnten. Eben die Tatsache, daß sie die menschliche Natur als solche ohne den heiligen Geist als in sich nach ihrer Art wesentlich vollendet dachten, muß uns überzeugen, daß weder die Natur ohne die vom heiligen Geiste zu empfangende Geistigkeit im wahren Sinne materiell sein würde, noch auch diese die natürliche, d. h. der Natur an sich zukommende sei.

Die höhere Geistigkeit des homo spiritualis schließt in der Idee der Väter von seinem Geiste in höherer Weise in jeder Beziehung alle die Mängel und Schwächen aus, worin das eigentlich animalische Leben auch dem natürlich geistigen nachsteht. Solche sind die Vielheit, Zersplitterung und Auflösbarkeit des Lebens, die Finsternis, durch die es in seiner Erkenntnis bloß auf das Materielle gerichtet ist und für eine höhere Ordnung der Dinge ganz blind bleibt; die Niedrigkeit der Liebe und des Begehrens,

das zunächst und vorzüglich auf sich selbst und die zur sinnlichen Ordnung gehörenden Dinge gerichtet ist und allen Sinn für etwas Höheres ausschließt. Der kreatürliche Geist in sich ist dagegen schon nicht mehr so sehr in seinem Leben entäußert und zersplittert, nicht mehr auflösbar und sterblich; er hat in sich Licht für geistige Dinge und strebt an sich auch nicht nach materiellen, sondern nach geistigen Vorzügen und Gütern. Nichtsdestoweniger ist er unvollkommen und gleichsam materiell im Verhältnisse zu der göttlichen Natur. Die Unsterblichkeit und Einfachheit des Geistes ist bloß ein Schatten von jener göttlichen Unsterblichkeit und Einfachheit, solange sie bloß auf seiner Natur beruht und nicht auf eine besondere Weise mit der Gottheit in Verbindung gebracht wird, damit diese die Strömung seines Lebens aufhalte und ihn aus seiner natürlichen Vielheit in ihre Einheit hinaufziehe. Wenn ihm auch eine ununterbrochene Dauer natürlich ist, ist doch sein Leben nicht ein über allen Zeitfluß so erhabenes, in einem Augenblicke, in einem Akte die Fülle langer und vielfacher Entwicklung beschließendes, wie das göttliche ewige und eine Leben, welches in einem Akte alle Tätigkeit umfaßt, in dem einen einfachen Akte seiner Anschauung virtuell die Vollkommenheit unendlicher Akte umschließt. Es ist hingegen nur sterbliches und zerstreutes Leben. Jenes Licht der Vernunft ist Finsternis im Vergleich mit dem göttlichen Lichte, und gerade das erhabenste geistige Objekt ist für den geschaffenen Geist in unzugänglichem Lichte verborgen. (Animalis homo non percipit, quae sunt Spiritus Dei.) Er liebt das geistig Gute und Schöne von Natur, aber nur in einem beschränkten Kreise, nur in seiner nächsten Umgebung, indem er alles auf sich selbst gewissermaßen, wie zu einem Mittelpunkte, herabzieht, ohne sich mit freiem Fluge in die Höhe schwingen und, sich selbst ganz ausziehend, in die Tiefen der Wonne der Gottheit versenken zu können. Alle diese Unvollkommenheiten, die den kreatürlichen Geist in ein ähnliches Verhältnis zu Gott stellen, wie es das animalische Leben zum natürlichen geistigen hat, werden aufgehoben durch jene höhere Geistigkeit, die dem Geiste durch die Partizipation der göttlichen Natur zuteil wird. Diese verleiht ihm eine Einfachheit und damit Unsterblichkeit in höherem Sinne, das ewige Leben; Licht und Klarheit in höherem Grade nach Art der

Gottheit; Freiheit und geistiges Streben in der höchsten Bedeutung dieses Wortes. So wird erst, nach der Lehre jener ersten Väter, der Geist wahrhaft geistig, d. h. einfach und unsterblich, intelligent und frei, indem er über seine eigene Quasimaterialität erhoben und der Geistigkeit Gottes, die allein Geistigkeit im wahrsten und vollsten Sinne des Wortes ist, teilhaft gemacht wird.[1])

Was wir hier in so scharfen Gegensätzen entwickelt haben, findet sich natürlich im allgemeinen bei den Vätern der ersten Jahrhunderte, welche namentlich gegen die Gnostiker in ihren verschiedenen Phasen kämpften, nicht so genau bestimmt. Aber ein jeder muß einsehen, daß hierin eben der Geist jener Lehre in wissenschaftlicher Schärfe wiedergegeben ist, was auch einläßlicher im einzelnen nachgewiesen werden könnte, wenn es nicht gegen den Zweck gegenwärtiger Arbeit wäre.

Die Auswirkung dieser höheren Geistigkeit in uns wird nun in der heiligen Schrift, wie auch von den Vätern secundum appropriationem dem heiligen Geiste in der Gottheit zugeschrieben. Diese appropriatio kann auf doppeltem Grunde beruhen. Wenn man die Geistigkeit, die wir erlangen, formell auffaßt als geistigen Sinn und geistiges Streben, als Bewegung nach dem Geistigen, und folglich als unsere geistliche Lebensentwicklung, wird sie dem heiligen Geiste zugeschrieben secundum similitudinem characteris hypostatici, wodurch er selbst der substantielle Terminus der Liebesbewegung zwischen Vater und Sohn ist. Und dann kann man nicht nur sagen, daß er jene Geistigkeit

[1]) Das ewige Leben, das wir erwarten, heißt in christlichem Sinne nicht eben deshalb ewiges Leben, weil es überhaupt nicht aufhört. Dies würde auch in der natürlichen Seligkeit der Fall sein. Es heißt so vielmehr, weil es eine Teilnahme ist an dem absolut ewigen Leben der ewigen Gottheit, in die sich der Geist ganz versenkt. So erlangt die Seele durch die Übernatur auch die höchste Einheit in ihrem übernatürlichen Leben, da sie nicht nur alle verschiedenen Tätigkeiten auf ihr eines Ziel zurückführt, wie die Natur, sondern im Zustande der Vollkommenheit und sinnlichen Seligkeit nur aus und in der Verbindung mit der göttlichen Einheit durch deren unmittelbare Anschauung und Liebe ihre Tätigkeit auf andere Gegenstände erstreckt. Denn die Seligen erkennen alles in und aus und durch Gott, wie die Heiligen die Dinge nicht so sehr wegen ihrer eigenen natürlichen Güte, als nur in und durch Gott lieben. *Vgl. S. c. G. III, 61. *J. Zahn,* Das Jenseits 2, Paderborn 1920, 213—217.

gibt, sondern auch, das er in derselben sich selbst (nicht den Vater und den Sohn) in seiner *participatio* und *imitatio* schenkt und als das Prinzip und die Regel unserer Bewegung auch gewissermaßen unser Geist wird. Nimmt man aber die Geistigkeit als den ganzen erhöhten Zustand unserer Natur, als die Übernatur selbst, dann ist es eigentlich der Vater in der Trinität, welcher sie besonders besitzt und sie uns gibt, indem er uns seiner Natur teilhaft macht. Aber er gibt sie uns im heiligen Geiste, weil er sie durch Liebe gibt, und zwar durch die höchste Liebe, mit der er die eigensten, innersten Güter der Gottheit nach außen ausgießt. Auch ist der heilige Geist besonders die innere Bewegung der göttlichen Geistigkeit in sich selbst, und so muß eben er dieselbe auch nach außen überleiten und mitteilen, wie auch die Kreatur zu derselben durch ihre Bewegung hinaufziehen. In dieser zweiten Beziehung gibt also der heilige Geist nicht sich selbst, sondern er gibt das Licht des Sohnes und die Natur des Vaters.

Dies führt uns darauf, näher zu erklären, wie es zu verstehen sei, wenn die Väter und selbst die heilige Schrift den heiligen Geist gewissermaßen als die formelle Ursache unserer neuen Geistigkeit, als die Seele unseres geistlichen Lebens bezeichnen, und sagen, daß er selbst uns gegeben werde, im Gegensatze sowohl zu seinen geschaffenen Gaben, als auch zu den anderen Personen.

Es muß feststehen, daß die Seele nicht geistig werden kann unmittelbar und formell durch die göttliche Substanz, die ihr appliziert würde. Die Geistigkeit ist eine Eigenschaft und Beschaffenheit der Seele; die göttliche Substanz ist ihre Ursache, und zwar die innerste, unmittelbarste und vollständigste; und wir haben uns diese bei der Hervorbringung derselben in einer viel größeren Nähe und Verbindung mit der Seele zu denken, als bei allen natürlichen Einflüssen; weil sie hier das mitteilt, was ihr am eigentümlichsten ist, und die Kreatur zum unmittelbaren Besitze der Gottheit durch Anschauung und Liebe erhebt.

Schon dadurch, daß Gott die absolute Ursache der übernatürlichen Geistigkeit ist, und daher seine Tätigkeit kein bloßes Bewegen, sondern ein οὐσιοῦν, essentiare, Setzung des Seins selber ist, muß die Verbindung, in die er mit der Seele tritt, eine höchst

innere sein. Dieselbe ist desto größer, je mehr die Ursache in die Wirkung ihren Reichtum hineingießt, und je näher sie das Geschöpf zu sich heranziehen will, um sich ihm mitzuteilen.

Alle Vollkommenheiten, welche Gott den Geschöpfen gibt, bildet er nach dem Ideale seiner eigenen Vollkommenheit. Und da dieses Ideal kein totes ist, welches dem Künstler bloß vorschwebt, sondern da gerade durch die Kraft desselben die Vollkommenheiten in den Kreaturen entstehen, existieren diese nur als Partizipationen desselben, d. h. als *Imitationes vi imaginis ab ipsa expressae.* Jedes Ideal spiegelt sich in seinem Bilde ab, jede Ursache wohnt, wie sie wirkt, in ihrer Wirkung. Hier vereinigt sich beides; deshalb ist Gott selbst in allen Dingen, und zwar so, daß er sie (similitudine) selbst ist, wie Dionysius sagt. So könnte man ihn *causa formalis* nennen, aber nicht forma inhaerens und formata, intrinseca, sondern als forma *exemplaris* et extrinseca, formans, *sua virtute* continens formam rei inhaerentem. Daher konnten die Platoniker, welche immer bloß die forma exemplaris der Dinge im Auge hatten und auf sie ihre ganze Urteilslehre bezogen, sagen: Alle Dinge seien gut, schön, wahr durch die göttliche Güte, Schönheit, Wahrheit selbst.

Mit viel größerem Rechte und in höherem Sinne kann man nun sagen, daß wir geistig seien durch den heiligen Geist, der die Geistigkeit (als Bewegung) Gottes selbst ist. Wir können es sogar sagen im Gegensatze zur natürlichen rein kreatürlichen Geistigkeit. Denn diese, obwohl ebenfalls ein Abbild und eine Wirkung jenes Ideals, ist es doch nicht so unmittelbar und drückt die eigentümlichen Züge desselben nicht aus. Jene übernatürliche Geistigkeit aber drückt die eigentümlichsten Züge desselben, insofern es ein spezifisch göttliches ist, aus und wird unmittelbar von ihm hervorgebracht.[1])

[1]) Interessant ist hier ein Passus des heil. Augustinus de Trin. l. 15. c. 17 sqq., woraus einzelne abgerissene Stellen oft mißbraucht werden, um die durch Petavius aufgebrachte Meinung von einer gewissen substantiellen Verbindung des heiligen Geistes mit den Seelen der Gerechten zu verteidigen, die in dieser Fassung neu ist und nur durch Mißverständnis der Väter aus diesen herausgefunden werden konnte. Z. B. gerade an dieser Stelle des heil. Augustinus, die dem Petavius für klassisch und schlagend gilt, ist es evident, daß der heil. Augustinus etwas anderes meint. Denn um zu beweisen, daß der heilige Geist

Gott gibt sich selbst gewissermaßen allen Dingen, namentlich den geistigen, als Ideal. Und doch gibt er den natürlichen Dingen wiederum nicht sich selbst, insofern sie das Ideal nur nach

---

die Liebe sei (sec. appropr.) sagt er: Gott schenkt uns den heiligen Geist selbst als sein höchstes Geschenk. Das höchste Geschenk Gottes aber ist die Liebe. Also ist der heilige Geist die Liebe. Er sagt ferner, wenn Gott uns die Liebe gibt, gibt er sich selbst, weil er die Liebe ist. Folglich wenn er sagt, daß der heilige Geist sich selbst uns seiner Substanz und Eigentümlichkeit nach gebe, bedeutet das nichts anderes, als daß er sich als das zu partizipierende Ideal unserer kindlichen Liebe gebe.

Wenn aber die griechischen Väter so energisch darauf dringen, daß Gott uns nicht mittels einer Kreatur heiligt, so sagen sie dies bloß, um zu beweisen, daß der heilige Geist keine Kreatur sei, weil eine solche nur Mittlerin der Gnade sein könnte; daß er die Gnade und Heiligkeit in eigener Person selbst hervorbringe, nicht aber, daß seine substantielle Verbindung die Seele formell heilig mache. Und wenn sie immer sagen, daß wir des heiligen Geistes selbst teilhaft werden, geschieht dies eben nur, um zu beweisen, daß er aus eigener Kraft die Heiligkeit in uns hervorbringt. Denn deshalb besitzt er diese Kraft als eigen, weil er eben das substantielle Ideal jener Heiligkeit ist. Dies geht namentlich aus jener Stelle des heil. Cyrillus hervor, auf die Petavius (de Trin. l. S. c. 5. c. 2) vorzüglich pocht, in dem siebenten Dialoge ad Hermiam. Es wird gefragt, ob wir denn einer leeren und nicht subsistierenden Gnade teilhaft würden; er antwortet: „nein, sondern des wirklich seienden und subsistierenden Geistes Gottes." Der Gegensatz ist hier nicht zwischen der geschaffenen Gnade und dem heiligen Geiste, wie Petavius meint, als wenn Cyrillus sagte: nicht nur der uns inhärierenden Gnade, sondern auch des heiligen Geistes selbst werden wir teilhaft. Vielmehr ist der Gegensatz zwischen einem fingierten und darum leeren und subsistenzlosen Ideale unserer Heiligkeit, an dem wir partizipieren sollten (imitatione), und dem wirklichen Ideale. Denn gleich nachher sagt Cyrillus: „Sonst müßte man den Menschen ja ein Bild der Gnade nennen, und nicht ein Bild Gottes und des heiligen Geistes." (M. gr. 75, 1088.) An dem heiligen Geiste partizipieren wir also bloß als an dem Ideal unserer kindlichen Liebe, treten also nicht in eine besondere, substantielle reelle Verbindung mit ihm, die den anderen Personen nicht gemeinsam wäre. Überhaupt die participatio (*μετοχή, κοινωνία, συνάψεια*) usw., die bei den griechischen Vätern eine so große Rolle spielt, ist nichts anderes, als die Teilnahme an den Vorzügen eines Ideals durch Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit ihm, nach platonischer Redeweise.

*In seinen späteren Schriften hat Scheeben seine Stellungnahme zu Petavius geändert und unter dem Einfluß der griechischen Patristik die Einwohnung des heiligen Geistes in den Seelen der Gerechten nicht bloß als eine dem heiligen Geiste wegen seiner Personeneigentümlichkeit appropriierte Einwohnung der Trinität, sondern als eine dem heiligen Geist wirklich hypostatisch eigentüm-

ihrer Art und nicht nach seiner Art, also nicht so sehr es selbst, als ein Abbild desselben ausdrücken. Namentlich kann man nicht sagen, daß Gott in natürlichen Gaben, oder auch in den übernatürlichen, welche nicht unmittelbar selbst göttlich sind und sich auf Gott beziehen, eine göttliche Person selbst gebe. Denn da die göttlichen Personen mit dem Wesen Gottes, wie es in sich ist und über allem Verhältnisse zu den Kreaturen steht, verbunden sind, so kann man nicht sagen, daß sie der Kreatur in der ihrem hypostatischen Charakter entsprechenden Vollkommenheit selbst gegeben werden, ohne daß die Kreatur jener Vollkommenheit in ihrer Eigentümlichkeit und nach ihrer eigenen Art teilhaft würde. Der Sohn als das Wort des Vaters wird nur dann in unsere Herzen gesandt, wenn wir jener göttlichen Erkenntnis teilhaft werden, aus der er als Wort hervorgeht, indem auch wir eine Erkenntnis erhalten, die sich unmittelbar und ausschließlich auf göttliches Licht gründet und unmittelbar die göttliche Wesenheit in sich selbst zum Gegenstande hat. So wird uns also auch der heilige Geist nur dann selbst gegeben, wenn wir eine solche Liebe zu Gott empfangen, wie jene ist, aus der er als ihre Frucht und ihr Terminus hervorgeht; wenn auch wir die Liebe des Sohnes Gottes zum Vater empfangen, um mit wahrhaft kindlicher Vertraulichkeit und Zärtlichkeit uns Gott als unserem Vater zu nähern und uns unmittelbar in innigster Nähe mit ihm zu vereinigen.

Gerade dadurch, daß Gott uns die Kraft und Tätigkeit des Sohnes und des heiligen Geistes verleiht und auf diese Weise diese Personen selbst uns schenkt, schenkt er hinwiederum sie selbst uns auch als das unmittelbare Objekt des Besitzes und

---

liche Besitznahme der Kreatur, also nicht bloß als ein appropriatum, sondern als proprium des heiligen Geistes aufgefaßt. Im Zusammenhang damit lehrt Scheeben auch, daß diese so aufgefaßte Einwohnung des heiligen Geistes die durch die heiligmachende Gnade bereits konstituierte Adoptivkindschaft Gottes vollende und krönt und so als zweites höheres Prinzip diese Kindschaft Gottes in noch vollkommener Weise begründet. Vgl. Mysterien des Christentums 157 bis 165, Handbuch der Dogmatik II, 359—385 und die Artikelserie: Kontroverse über die Formalursache der Kindschaft Gottes (Katholik 1883 I 142 ff., II 561 ff., 1884 I 18 ff., II 465 ff., 610 ff.). Vgl. auch *P. Oberdoerffer*, De inhabitatione Spiritus Sancti, Parisiis 1890, *B. Froget* O. *Pr.*, De l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de St. Thomas, Paris 1898.

des Genusses. Denn indem wir einst im Himmel die Erkenntnis des Wortes erhalten, schauen wir das Wort und schauen alles in ihm und erfreuen uns durch das Licht, das wir von ihm empfangen, an ihm selbst. Ebenso, indem wir die Liebe des heiligen Geistes erhalten, empfangen wir ihn selbst in unseren Herzen, der unsere Liebe, wie er sie eingießt, nährt und entflammt, so auch auf sich selbst hinlenkt und sich selbst in ihr genießen läßt.

Ferner ist noch zu bemerken, daß das übernatürlich geistige Leben in uns ebendeshalb, weil es nicht in der Natur wurzelt, zu dem heiligen Geiste, durch den es uns mitgeteilt wird, sich nicht auf gleiche Weise, wie das natürliche Leben zu Gott als seiner Ursache verhält. Dieses wird von Gott ebenfalls mitgeteilt und erhalten; aber es erhält eine dauernde Wurzel und Grundlage in der kreatürlichen Substanz und ist dadurch seine Fortdauer gesichert. Daher verhält sich Gott zu diesem verhältnismäßig nicht so sehr als fortwährend unmittelbar pflegend und unterhaltend, ähnlich wie die beständig im Leben des Körpers gegenwärtige Seele, sondern mehr nur als höher stehende, *causa efficiens,* als Erzeuger und Schöpfer jenes Lebens. Das übernatürliche Leben wird nun auch einigermaßen der Kreatur durch die Übernatur natürlich. Aber diese Übernatur selbst ist keine Substanz. Sie ist nur eine von außen hinzugekommene Qualität der Substanz, die in deren eigener Kraft nicht wurzeln kann, vielmehr nur getragen wird von dem höheren Wesen, dem sie natürlich ist. Sie ist wie das von außen auf einen Körper geworfene Licht, das nur so lange dauert, als sein äußerer Quell seine Strahlen auf denselben ausgießt. So ist auch der heilige Geist gewissermaßen die Seele des übernatürlichen Lebens, indem er hier erstens sein eigenes Leben mitteilt, dann aber dasselbe nicht bloß hervorbringt (als causa primo efficiens), sondern es auch durch eine fortdauernde Wirksamkeit und Pflege erhält und bewegt. Und nur in diesem Sinne kann man ihn allenfalls die causa formalis unserer höheren Geistigkeit und unseres übernatürlichen, geistlichen Lebens nennen; also nicht inbezug auf eine wirklich substantielle Verbindung unserer Natur mit der seinigen, sondern, nur insofern die causa formalis wie immer das Leben des Subjektes bewirkt, erhält und bewegt. Was ungefähr auf das zurückkommt, was wir oben sagten,

daß der heilige Geist die causa formalis externa, oder das *exemplar virtute sua seipsum communicans* unserer höheren Geistigkeit sei.

Diese drei Gesichtspunkte also, daß der heilige Geist unmittelbar unser übernatürliches Leben hervorbringe, trage und erhalte, daß die Bewegung des Lebens, die er uns eindrückt, nur ein unmittelbarer Abdruck und eine Partizipation (imitatio, expressio) jener geistigen Bewegung ist, die er selber ist, und daß er darum auch diese Bewegung ist, die er selber ist, und daß er darum auch diese Bewegung und dieses Leben unmittelbar an das seinige anknüpft, um uns die Süßigkeit der Liebe, welche er selbst ist, genießen und uns in ihr ruhen zu lassen — erhellen allseitig das, was die Väter über unsere besondere und mystische Verbindung mit dem heiligen Geiste gesagt haben.

Diese Punkte treten aber nur in unserer Anschauung zutage, in der Voraussetzung nämlich eines übernatürlichen, gleichsam auf eine neue Natur gegründeten Lebens. Denn in der Tat begründen auch die Väter alles, was sie über jene Vereinigung sagen, nur durch die Natur unseres übernatürlichen Lebens.[1]) Man darf daher jene mystische Einigung nicht als ein ganz besonderes, nicht mit der Übernatur als solcher in Verbindung stehendes Verhältnis auffassen, oder gar ohne alle Rücksicht auf eine Übernatur in uns jenes Verhältnis erklären wollen. Ich wage es zu behaupten, und glaube es nachweisen zu können, daß Petavius, gerade weil er nicht tief genug auf den Begriff des Uebernatürlichen einging, seine merkwürdige Thesis aufstellte, um den Scharfsinn der Theologen mit einem unnötigen Geheimnis zu plagen. In den Vätern konnte er dasselbe nicht anders finden, als durch eine ungenügende Erklärung ihrer Lehre.

Es ist ein Geheimnis da, ein hohes, erhabenes und süßes Geheimnis; es ist hier keine einfache und leere moralische

[1]) Daher kann man jenen Reichtum patristischer Lehren, die Petavius im achten Buche de Trinitate mit staunenswerter Erudition und besonderer Vorliebe gesammelt hat, sehr gut dazu benutzen, um zu zeigen, wie erhaben die Väter über unsere Verbindung mit Gott gedacht haben, und um zu beweisen, daß diese jedenfalls in etwas unendlich Höherem bestehe, als in jener Einheit, die man gewöhnlich die moralische nennt, und die nur aus der Entwicklung der natürlichen Kräfte des Menschen hervorgeht.

Verbindung unserer Natur mit dem heiligen Geiste, durch die Zusammenordnung und Harmonie der Richtung unserer natürlichen Kräfte mit dem Geiste Gottes, der alles Lebende bewegt und regiert. Man nenne jene Verbindung eine physische mit dem heil. Cyrillus, weil unsere Natur mit der göttlichen so vereinigt wird, daß sie an dieser gewissermaßen teilnimmt, daß sie, der Gnade nach aus Gott gezeugt, ein neues Leben nach Art der Gottheit erhält und so selbst in höherer Weise vergeistigt wird. Man nenne sie eine wesenhafte (οὐσιώδης), weil in ihr das Wesen Gottes, wie es in sich und gegen alle niederen Naturen abgeschlossen ist, sich gleichsam öffnet, um seine innersten, eigensten Vollkommenheiten der Kreatur mitzuteilen, die derart sind, daß die Kreatur, wenn sie dieselben von Natur hätte, selbst Gott sein würde. Es ist eine Vereinigung, wie die des Siegels und des Absiegels; denn das höhere göttliche Bild, das die Gottheit in ihrem höchsten eigentümlichen Glanze ausdrückt, kann nur unmittelbar durch die Kraft und die Einwirkung des göttlichen Ideals unserer Seele eingedrückt werden. Es ist eine Vereinigung, kraft welcher der heilige Geist in uns wohnt, nicht nur als die Ursache anderer kreatürlicher und besonderer Gaben, sondern als das, was er wirklich ist, die göttliche Liebe, als Spender der kindlichen Liebe an uns, um uns als Kinder aufs Innigste mit Gott zu verbinden, und als Mittler der Liebe des Vaters zu uns, durch die er uns die Gnade seiner Kinder bringt. Eine Vereinigung ist es endlich, durch die wir ein Geist mit Gott werden, nicht dem Wesen, noch der Person nach, sondern insofern die Geistigkeit, welche die Natur Gottes konstituiert, auf uns als Gnade und eingegossene Beschaffenheit, nicht als das Licht selber, sondern als eine vom Lichte ausgegangene Verklärung übergeht, auf daß auch wir so wahrhaft geistig werden in unserem Sein, unserer Erkenntnis, unserer Liebe; ein Geist mit dem Vater, der uns in seinen Schoß aufnimmt, ein Geist mit dem Sohne, dessen Bild wir abspiegeln, ein Geist mit dem heiligen Geiste, der die Liebe Gottes des Vaters uns herab bringt, uns durch unsere Liebe zu ihm hinaufzieht und so zu heiligem Kusse unsere Liebe der göttlichen entgegenführt.[1])

[1]) „Occurrunt sibi invicem in osculo sancto Deus et poenitens anima," in manuali S. Aug. *Es ist dieses manuale wie auch die Soliloquia animae ad Deum

In der Tat, dieses sind Wunder und Geheimnisse genug, so große und unbegreifliche Wunder, daß wir es nicht wagen dürfen, darüber hinauszugehen und noch in anderem Sinne eine Verbindung mit der göttlichen Substanz als solcher überhaupt, und mit dem heiligen Geiste insbesondere anzunehmen, ohne daß uns die bestimmtesten und endschiedensten Ausdrücke und Lehren der heiligen Schrift und Kirche dazu zwängen. Fürwahr gezwungen müssen wir werden durch die Evidenz einer anderen Offenbarung, um namentlich eine besondere reelle Verbindung mit dem heiligen Geiste anzunehmen, die sich nicht auf die angegebenen Grenzen beschränkt. Alles, durchaus alles ist ja den Personen in Gott gemeinsam, ihr hypostatischer Charakter ausgenommen; nur durch diesen sind sie innerlich geschieden, und nur durch diesen sind und in diesem können sie auch nach außen etwas besonderes haben. Übrigens sind weder die heilige Schrift noch die Väter zwingend für uns; denn die Ausdrücke, welche Petavius anführt, haben wir eben hinreichend erklärt und ihnen vollkommen Genüge geleistet. Vielmehr wird fast alles, was vom heiligen Geiste gesagt wird, auch vom Sohne und, obwohl seltener, vom Vater gesagt. Wo findet man eine ähnliche Stelle inbezug auf den heiligen Geist, wie diese inbezug auf den Sohn: si tamen initium substantiae ejus (*τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*) usque ad finem firmiter retineatis? Hebr. 3. 4.) Alle göttlichen Personen kommen um in uns zu wohnen; auch des Sohnes werden wir teilhaftig, auch er wird uns als Siegel aufgedrückt, wie die Väter sehr oft sagen. Der heil. Athanasius sagt: Ep. ad Serap. 1. n. 23.[1]) „Dadurch, daß wir mit dem heiligen Geiste besiegelt werden, werden wir der göttlichen Natur teilhaftig, wie Petrus sagt, und so wird jegliches Geschöpf des Wortes teilhaftig im Geiste, und durch den Geist werden wir der göttlichen Natur teilhaft.“ Da also der Eindruck und die Einwirkung des heiligen Geistes auf unsere Seele eben dieses bewirkt, daß wir der göttlichen Natur teilhaft werden in der oben erklärten Weise, kann

---

und die Meditationes (vgl. M. l. 40, 863—892, 949—967, Separatausgabe von Fr. Westhoff) ein im 12. Jahrhundert entstandenes aszetisches Büchlein, das aus Augustinus, Anselm, Bernhard, Hugo v. St. Viktor Stellen entnimmt.

[1]) M. gr. 26, 585.

diese Einwirkung keine dem heiligen Geiste eigentümliche sein. Sie kann ihm nur κατὰ κόλλησιν (per appropriationem) zugeschrieben werden; erstens insofern er die Bewegung der göttlichen Natur in der Liebe ist, und daher ihm die Überleitung derselben durch Teilnahme nach außen vorzüglich zukommt; zweitens insofern er uns der göttlichen Natur und Geistigkeit in der Hinsicht, als diese die göttliche substantielle Liebe ist, also auch seiner selbst teilhaft macht.

Dieser letztere Grund gilt umsomehr als die göttliche Natur und Geistigkeit, wie sie uns in diesem Leben mitgeteilt wird, nicht so sehr als Verklärung in das göttliche Licht erscheint, denn als Erfüllung mit göttlicher Liebe und Heiligkeit.

g.

Die Heiligkeit in der Übernatur.

Hier sind wir an dem zweiten, oben erwähnten Punkte angekommen. Die Mitteilung der Gnade und durch sie der göttlichen Natur wird gewöhnlich dem heiligen Geiste zugeschrieben, weil zu seinem hypostatischen Charakter die Heiligkeit gehört, und die Übernatur von der heiligen Schrift und den Vätern vorzugsweise die Heiligkeit, ἁγιότης, ἁγίασμα, sanctitas, genannt wird. Hier haben wir etwas ähnliches zu beobachten, wie vorher bei der Geistigkeit. Dort haben wir gesagt, daß der heilige Geist auf der einen Seite in besonderer Weise in der Gottheit Geist sei, und folglich eine Geistigkeit, die der Bewegung nämlich, als sein eigentümliches Wesen mitteile; daß er aber auf der anderen Seite doch auch nur die Bewegung einer anderen Geistigkeit in Gott sei und uns auch diese mitteile, nicht zwar als sein eigentümliches Wesen, sondern nur als durch seine Vermittlung und Überleitung. In ähnlicher Weise besitzt hier der heilige Geist auf eine ganz eigentümliche Weise die Heiligkeit als charakteristisches Merkmal; hinwiederum ist er aber auch nur die Offenbarung der Heiligkeit, wie sie den Vater und den Sohn charakterisiert. Daher teilt er uns auch eine doppelte Heiligkeit mit, von der eine die andere einschließt und begründet und zwar auf eine doppelte Weise: einmal, indem er sich selbst uns gibt, und wiederum, indem er uns die Heiligkeit des Vaters und des Sohnes schenkt.

Heilig überhaupt nennen wir das Gute, aber mit einer besonderen Nebenbeziehung, nämlich der einer besonderen Festigkeit, Reinheit und Erhabenheit.

Wie nun das Gute oder die Güte zweifach ist, nämlich eine Güte und Vollkommenheit der Natur, welche das Prinzip und der Gegenstand der Liebe ist, und eine Güte und Vollkommenheit der Liebe, mit der wir jenes an sich Gute lieben: so gibt es auch eine doppelte Heiligkeit oder Festigkeit, Reinheit und Erhabenheit des Guten.

Erstens ist es die Festigkeit und Erhabenheit des Guten selbst, welches das Prinzip und der Gegenstand der Liebe ist. Hier erscheint die Heiligkeit zunächst als die höchste Unverletzlichkeit, als eine Würde und moralische Macht, welche die tiefste und absolute Ehrfurcht gebietet und die Liebe eben als einen Tribut der Ehrfurcht verlangt. In dieser Hinsicht bezeichnen alle Völker die göttliche Natur als die höchste, allgebietende und unverletzliche, als die absolut heilige, deren Erhabenheit so gesichert ist *(sancita)*, daß es absolut ein Greuel (nefas) und absolut böse ist, ihr zu widerstreben. Diese Unverletzlichkeit und Erhabenheit der göttlichen Güte nach außen gründet sich aber auf ihre innere Festigkeit und Gediegenheit, welche daraus hervorgeht, daß sie nicht eine besondere Art von Güte, sondern das Wesen der Güte, die Güte selbst, die absolute Güte ist, die alle Mängel und alle Unvollkommenheit ausschließt und darum auch absolut liebenswürdig und achtungswert ist; die das Gute in seiner ganzen Reinheit und Gediegenheit besitzt und deshalb keine Befleckung, Verminderung oder Schmälerung desselben zuläßt.

Zweitens ist Gott heilig dadurch, daß er diese seine erhabenste und gediegenste Güte, die Heiligkeit seiner Natur mit einer Liebe umfaßt, die der Unverletzlichkeit, Reinheit und Erhabenheit seiner Natur vollkommen entsprechend ist, die auch selbst so fest und rein ist, daß sie nie im mindesten sich etwas vergeben oder sich verfehlen kann, und so erhaben, daß sie die ganze Liebenswürdigkeit der Natur erschöpft und ihr gleichkommt.

Diese zwei, sozusagen Phasen der Heiligkeit, verhalten sich in ähnlicher Weise, wie wir vor kurzem die zwei Phasen der

Geistigkeit in Gott verbunden sahen. Die Heiligkeit der Liebe gründet sich auf die Heiligkeit der Natur, wie die Geistigkeit der Bewegung sich gründete auf die Geistigkeit der Natur, wie denn auch überhaupt die Güte der Liebe sich auf die Güte der Natur gründet. Denn obwohl in den geschaffenen Geistern die Liebe sich nicht notwendig aus der Natur entwickelt, so ist doch ihre Güte der Ausdehnung, der Möglichkeit und der Ordnung nach durch die Natur bedingt. Die Heiligkeit der Natur entspricht in Gott dem hypostatischen Charakter des Vaters, als des Zeugenden, und des Sohnes, als des gezeugten Bildes. Die Heiligkeit der Liebe entspricht dem hypostatischen Charakter des heiligen Geistes; er wird ebendeshalb auf eine vorzügliche Weise heilig genannt, weil er die Heiligkeit der Gottheit in dieser besonderen Phase repräsentiert, wie er auch vorzugsweise Geist genannt wird, weil er auf eine besondere Weise die Geistigkeit besitzt. So geht die ganze Charakteristik des heiligen Geistes, dem Vater und Sohn gegenüber, aus der Vereinigung dieser beiden Namen hervor. Obgleich nämlich Vater und Sohn Geist und als Geist heilig sind, so sind sie doch nicht in der Weise Geist, wie die dritte Person, nämlich als spiritus spiratus, und darum auch nicht in derselben Weise heilig wie sie, die heilig ist als Terminus, in dem sich die geistige und heilige Liebe in Gott vollendet.

Weil die Heiligkeit nun in jener besonderen Festigkeit, Reinheit und Erhabenheit des Guten besteht, ist sie an sich etwas Göttliches, und an sich nicht, wie die Güte, Gott mit der Kreatur gemeinschaftlich; denn die Güte verliert eben dadurch, daß sie in die Beschränktheit und Wandelbarkeit der Kreatur eintritt, ihre Festigkeit, Reinheit und Erhabenheit. Wo die Heiligkeit sich in der Kreatur findet, ist es nur wegen einer besonderen Beziehung zur Gottheit. So nennen wir heilig eine Kreatur, insofern sie, mit Gott verbunden, ihm angehörend, als seine Stelle vertretend, oder seinem Dienste geweiht, für andere Kreaturen eine Erhabenheit und durch den besonderen Schutz der Gottheit eine Unverletzlichkeit gewinnt, welche von Gott auf sie sich überleitet. So nennen alle Völker heilig ihre Priester, die Tempel, die heiligen Geräte, überhaupt alles, was dem Dienste Gottes geweiht ist, und auf diese Weise ihm als sein Eigentum

angehört. Heilig können wir auch den geschaffenen Geist nennen, der die Heiligkeit Gottes durch seine Ehrfurcht und Liebe anerkennt, und durch Beobachtung seines heiligen Gesetzes dem Heiligen heilig dient. Durch ihre Beziehung auf Gott als Prinzip und Ziel des moralischen Gesetzes gewinnt die moralische Güte des Menschen den Anstrich von Heiligkeit (ὁσιότης), den selbst die Heiden darin nicht verkannten, und welcher den Geist gewissermaßen zu einem Tempel Gottes weiht.

Auf diese Weise kann sich in der Kreatur auch in ihrem natürlichen Zustande, nach ihrem natürlichen Verhältnisse zu Gott, eine gewisse Heiligkeit vorfinden. Aber es ist dies immer mehr eine äußere als innere, die mehr in einer demütigen Unterwerfung unter die Heiligkeit Gottes, als in einer innigen Vereinigung mit derselben, oder gar einer Erhebung zu derselben besteht. Wir finden darin nicht die erhabene Idee der Heiligkeit wieder, wie sie das Christentum als sein Ziel uns vorstellt und bei so vielen seiner Jünger verwirklicht zeigt. Dieser gegenüber verschwindet sowohl die natürliche als die moralische Güte der vernünftigen Geschöpfe ganz und gar. Die christliche Heiligkeit ist wesentlich etwas Übernatürliches, Wunderbares, Geheimnisvolles. Das sehen wir offenbar an den Personen, welche wir mit besonderer Auszeichnung heilig nennen. Wir geben ihnen diesen Namen wegen einer heroischen, wunderbaren, geheimnisvollen Verbindung mit Gott, die sich bei ihnen in vielen außerordentlichen äußeren Zeichen kundgibt, und die so erhaben ist, daß die natürliche Vernunft keinen Begriff und keine Ahnung davon hat und sie gar nicht erklären kann. Das Wesen dieser so erhabenen Verbindung mit Gott ist jedoch nicht nur da vorhanden, wo es einen so hohen Grad von Vollkommenheit erreicht hat und so deutlich in die Erscheinung tritt, sondern überhaupt in allen Christen, die durch den Glauben und das Bad der Wiedergeburt mit dem heiligen Geiste in Verbindung getreten sind. Alle Christen werden von den Aposteln in ihren Briefen heilig genannt, nicht eben in dem Sinne, als ob alle zu jener heroischen Heiligkeit wenigstens bestimmt wären, sondern weil alle, wenn sie die wesentlichen Bestimmungen des christlichen Gesetzes erfüllen, das Wesen der wahren und höchsten Heiligkeit besitzen. In jenem Falle erlangen

nämlich alle die Rechtfertigungsgnade, und diese wird in der kirchlichen Sprache regelmäßig die heiligmachende Gnade, oder sogar die Heiligkeit genannt.

In der Tat, durch diese Gnade werden wir Kinder Gottes, somit der göttlichen Natur, also auch ihrer eigentümlichen Heiligkeit teilhaft, und zwar nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich. Wir sind heilig und sollen heilig sein, weil unser Vater im Himmel heilig ist. Eben hierin liegt das Wesen der wahren Heiligkeit der Kreatur, daß sie, da die Heiligkeit an sich etwas Gott allein Eigentümliches ist, von Gott der Kreatur durch die Erhebung derselben zur Teilnahme an der göttlichen Natur mitgeteilt wird.

Durch diese Erhebung und Verbindung mit Gott erhält der geschaffene Geist sowohl der Natur als der Liebe[1]) nach eine solche Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit der Güte, wie sie an sich nur Gott zukommt.

Schon seiner Natur nach besitzt der Geist als Ebenbild Gottes in seinem geistigen Wesen eine erhabene Würde und ist eine von Gott selbst in seinen Rechten geschützte Persönlichkeit, die von allen anderen geachtet und gewissermaßen heilig gehalten werden muß. Allein, wie er Gott nicht seiner eigenen Natur nach ähnlich ist, besitzt er auch nicht jene göttliche Erhabenheit, daß er gewissermaßen auf der Stufe der Gottheit stände und mit ihr eine Person ausmachte. Dies geschieht durch die Übernatur. Durch sie wird er in unaussprechlicher Weise zur Gottheit emporgehoben und mit ihr verbunden, um an ihrer höchsten Herrlichkeit und Herrschaft teilzunehmen. Durch sie wird er als Kind Gottes des Vaters und Bruder des Sohnes gewissermaßen eine Person mit diesen, und erhält so jene ehrfurchtgebietende Weihe, die uns in allen Menschen, insofern sie die Gnade wirklich oder wenigstens der Bestimmung nach besitzen, Gott und Christus selber schauen läßt.

Die natürliche Güte des Geistes besitzt ferner schon eine gewisse Reinheit, Gediegenheit und Klarheit, aber nur im Ge-

[1]) Natur wird sowohl im Gegensatze zur Liebe und zum Moralischen in derselben Ordnung, als im Gegensatze zum Übernatürlichen, einer höheren Ordnung angehörenden, gebraucht.

gensatze zu der Finsternis und zu den Flecken, die von der Materie herkommen. Als Bild der göttlichen Natur gibt er deren Licht nicht in seinem reinen, vollen Glanze wieder, indem sich der von der göttlichen Sonne ausgehende Strahl in den geschaffenen Wesenheiten gleichsam in tausend Farben bricht und so verdunkelt. Durch die Übernatur aber empfangen wir gleich einem reinen Spiegel (cf. Bas. de Sp. S. c. 9)[1]) das göttliche Licht in seinem vollen eigentümlichen Glanze und werden Licht im Herrn, wie der Apostel sagt. Unsere Seele wird dadurch auf wunderbare Weise verklärt und erhält jene himmlische, mehr als englische Schönheit, deren Anblick die heil. Katharina von Siena in so großes Entzücken versetzte.[2])

Dieser Reinheit des Kleides, das wir als Kinder Gottes empfangen, soll dann auch eine ungleich höhere Reinheit der Sitten entsprechen, als sie von der natürlichen Schönheit der Seele verlangt wird; denn dieses himmlische Kleid wird selbst von dem kleinsten Stäubchen stark befleckt, und jeder Schmutz widerstrebt ebensosehr seinem Glanze, als dem des göttlichen Lichtes selbst, das auch keinen Schatten von Flecken erträgt. Dadurch kommen wir zu der göttlichen Festigkeit der übernatürlichen Güte. In gewisser Beziehung scheint die Güte der Natur, wie die ihrer Kräfte und Tendenzen, eine größere Festigket zu besitzen, als die Güte der Übernatur; denn jene wurzelt in dem Wesen des Geistes und kann daher nicht davon getrennt, nicht zerstört werden; diese tritt von außen hinzu und kann daher auch wieder aufgehoben werde. Allein, wenn wir die Sache genauer betrachten, sehen wir, wie die Natur erst in der Übernatur die volle Festigkeit der Güte gewinnt und diese dieselbe an sich in höchster Weise besitzt. Die natürliche Güte ist an sich immer eine rein endliche, schließt also nicht wesentlich allen Wechsel und alle Veränderung aus. Die Übernatur ist eine Partizipation an der unendlichen, ewigen Güte und läßt uns daher, wenn sie ihr Leben vollständig entfaltet, an dem ewigen, unwandelbaren Leben der Gottheit teilnehmen, wie wir früher gesagt haben. Insbesondere schließt die Natur nicht

[1]) M. gr. 32, 109.

[2]) *Vgl. *Scheeben,* die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade 9 u. 10, Freiburg 1913, 225.

jeden der natürlichen Tendenz und Entwicklung entgegengesetzten Defekt wesentlich von sich aus. Eben weil es eine mangelhafte Güte ist, und nicht die Güte selbst, ist sie auch des Abfalls vom Guten fähig. In der Intelligenz ist, trotz des natürlichen Strebens nach der Wahrheit, der Irrtum und im Willen, trotz des natürlichen Strebens nach dem Guten, die Abweichung von demselben möglich, sodaß in jener das natürliche Licht und der wirkliche Irrtum, in diesem die natürliche Tendenz nach der Ordnung und die wirkliche Sünde zusammen bestehen können. Die natürliche Güte mit einem Worte kann das Subjekt einer hinzutretenden Privation und Verletzung der notwendigen Vollkommenheit des Subjektes sein, ohne selbst aufgehoben zu werden. Das Gegenteil finden wir in der Güte der Übernatur; und eben dies ist das wichtigste Moment ihrer Heiligkeit, daß sie mit keinem ihr geradezu entgegengesetzten Fehler oder Defekte zusammen bestehen kann, vielmehr alle solche unbedingt und wesentlich ausschließt. Wenn sie nämlich eine Partizipation der göttlichen Güte ist, die absolut allen Defekt und alles Böse ausschließt, muß sie dieser auch hierin einigermaßen ähnlich sein. Am vollständigsten ist diese Ähnlichkeit natürlich da, wo die Übernatur vollkommen ihr ganzes Wesen entwickelt und uns in das volle Bild der göttlichen Güte umgestaltet, in der ewigen Seligkeit. Hier wird die Seele ganz in den Schoß Gottes aufgenommen, gewissermaßen in die Glut der Gottheit eingetaucht, wie die griechischen Väter zu sagen pflegen, damit die Schlacken ihrer eigenen Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit verzehrt werden, und so ist sie unter dem Einflusse der unendlichen Güte Gottes auf ähnliche Weise indefektibel, wie diese selbst. Die Intelligenz, ganz von der Fülle des göttlichen Lichtes erleuchtet, auf daß auch sie nach göttlicher Art erkenne und unmittelbar die Quelle und den Inbegriff aller Wahrheit, die göttliche Wesenheit schaue, kann hier ebensowenig irren, als Gott selbst. Die Anschauung Gottes stellt ferner dem Willen die höchste unendliche Güte, ohne die und gegen die nichts als gut gedacht werden kann, unmittelbar in ihrem ganzen Reichtume und ihrer unergründlichen Süßigkeit vor. Da derselbe nun zugleich durch den heiligen Geist mit der himmlischen Glut seiner göttlichen Liebe durchdrungen und erfüllt wird, kann auch er un-

möglich sich vom wahren Guten, von der Güte selbst abwenden, um noch etwas zu lieben, das der Güte selbst widerspräche.

In diesem Leben aber ist die Übernatur selbst noch unvollkommen, da sie sich noch in einem Zustande des Werdens und der Entwicklung befindet. Weil sie noch nicht die Natur ganz in jeder Richtung durchdringt, verklärt und gewissermaßen in sich aufgehen läßt, kann sie auch nicht von dieser die Möglichkeit jedes ihr geradezu entgegengesetzten Defektes ausschließen. Ihr eigentümliches Wesen offenbart sich daher hier darin, daß sie mit keinem ihr formell entgegengesetzten Defekte zusammen bestehen kann. Unsere Vernunft als Kraft und Streben nach der Wahrheit kann immer bestehen bleiben und besteht, so sehr wir uns auch gegen sie verirren und ihr Hohn sprechen. Aber die Kraft und Tendenz für Enkenntnis, welche der Übernatur entspricht, kann selbst in ihrem unvollkommenen Zustande, wo sie nur erst das Licht des Glaubens ist, niemals mit einem ihr förmlich widersprechenden wirklichen Irrtum (der aktuellen Häresie) in der Seele zugleich bestehen bleiben. Die Natur, solange sie nicht ganz verklärt ist, wie wir eben sagten, kann ebenso der übernatürlichen wie der natürlichen Tendenz zur Wahrheit widersprechen und davon abweichen; aber sobald dieses geschieht, wird die übernatürliche Kraft nicht bloß, wie die natürliche, vom Einflusse auf die Tätigkeit ausgeschlossen, sondern ganz ertötet und aufgehoben; sie muß aus der Natur weichen. Etwas ähnliches findet im Willen statt. Die Kraft der Übernatur für die Liebe des Guten und ihre Tendenz nach dem ihr eigentümlichen letzten Ziele (der habitus supernaturalis caritatis) kann nicht mit einer ihr formell widerstrebenden Bewegung des Willens, einer Abwendung und Abweichung vom höchsten Ziele zusammen bestehen bleiben und wird daher mit dieser aufgehoben. Eine solche Abwendung hebt mit dem habitus caritatis auch die gratia habitualis, oder die Übernatur selbst auf; sie tötet also das übernatürliche Lebensprinzip in der Seele, und heißt eben deshalb Todsünde.[1])

[1]) Auf diese Weise gewinnt man den theologischen Begriff der Todsünde und ihres wesentlichen Unterschiedes von der läßlichen Sünde. Wenn das Subjekt so von der göttlichen Ordnung abweicht, daß es Gott als sein letztes Ziel aufgibt und sich selbst der Unterwürfigkeit unter ihn entzieht, begeht es eine

So bewahrt die Übernatur selbst im unvollkommenen Zustande einen unversöhnlichen Gegensatz zu allen Defekten, die ihrer göttlichen Wahrheit und Güte formell widersprechen. Wenn sie ihr ganzes Wesen entfaltet und die Natur ganz durchdringt, schließt sie auch die Möglichkeit derselben absolut aus. Solange sie die Natur noch nicht ganz durchdringt, kann sie zwar den Abfall vom Guten, den sie dann begehen kann, nicht hindern; aber dennoch muß sie ihre göttliche Makellosigkeit bewahren, indem sie sich, um nicht mit ihr befleckt zu werden, aus der befleckten Seele zurückzieht. Daher heißt sie auch in höherem Sinne Gerechtigkeit und Unschuld; Gerechtigkeit, insofern sie nicht bloß wie immer eine habituelle Neigung zum Rechten ist, sondern eine solche die mit keinem Unrecht bestehen kann; Unschuld (innocentia), insofern damit nicht nur bezeichnet werden soll, daß die Seele keine aktuelle Schuld begangen oder sich zugezogen habe, die noch auf ihre laste, sondern auch, daß etwas in ihr sei, was eine solche Schuld von ihr ausschließe.

Wir sahen, wie die Übernatur, als Natur an der göttlichen Heiligkeit partizipiert, indem sie unserer Natur eine Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit der Güte mitteilt, welche an sich nur der göttlichen Natur eigentümlich ist. Wie sich nun in Gott die Heiligkeit der Liebe, die er zu sich selbst trägt, auf die Heiligkeit der Natur als des Prinzips und Objekts der Liebe gründet, so muß sich auch in uns die Heiligkeit der Liebe auf diejenige, welche

---

Todsünde; eine läßliche aber, solange es zwar die Richtschnur, die es auf sein Ziel hinleitet, nicht genau befolgt, aber auch das Ziel selbst und folglich seine Verbindung mit Gott nicht aufgibt. Die läßliche Sünde ist eine violatio ordinis in finem, non ipsius finis. Daher wird die caritas als amor finis, und mit ihr die Gnade durch eine läßliche Sünde nicht ausgeschlossen. Die läßliche Sünde befleckt die Gnade nur so, wie das Gold durch hinzutretenden Rost bloß äußerlich ohne innere Zersetzung seines Wesens befleckt wird. Daher wird die caritas und die Gnade durch sie auch nicht substantiell vermindert; nur die Todsünde kann ihr Wesen angreifen und zwar nicht, um es zu vermindern, sondern um es zu zerstören. *Vgl. *F. Stephinsky*, Die scholastische Lehre vom Wesen der Todsünde und ihre Ergänzung durch die psychologische Betrachtungsweise. Katholik 1910 I, 241 ff., 324 ff., 434 ff. *W. Waldmann*, Zur inneren Begründung der läßlichen Sünde. Theol. Quartalschrift 98 (1916) 366 ff., 99 (1917/18) 153 ff., 100 (1919) 304 ff.

unsere Natur durch ihre Verklärung erlangt, gründen und daraus hervorgehen.

Ebendeshalb sehen wir in den Heiligen des Christentums jene wunderbare mystische Vereinigung mit Gott durch die Liebe, die sie ganz aus Gott, in Gott und für Gott leben läßt, weil das Christentum in der Erhebung und höheren Weihe der Natur durch die Gnade die menschliche Natur in eine so innige Verbindung mit der Gottheit gebracht hat. Nur so gewinnt die christliche Liebe zu Gott jene göttliche Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit, wie sie dem Wesen nach von allen Christen gefordert wird und in den Heiligen in vollkommener Entfaltung zutage tritt.

Auch der natürliche Mensch kann die heilige Natur Gottes lieben und achten; aber es ist dies eine Liebe, die sich dem geliebten Gegenstande nur unterwirft und sich nicht zu seiner Höhe erhebt, um ihn in sich selbst unmittelbar zu umfangen. Die übernatürliche dagegen besitzt eine Erhabenheit, kraft deren sie sich über alle geschaffenen Dinge frei zu dem höchsten und erhabensten Gute hinaufschwingt, es unmittelbar umfängt, seine Süßigkeit kostet und in dem Schoße und an dem Herzen ihres himmlischen Vaters ruht. — Wie die Natur die göttliche Schönheit und Liebenswürdigkeit nur aus ihren vielfach gebrochenen Strahlen und den matten Bildern der Geschöpfe erkennt, so kann auch ihre Liebe nicht unabhängig von der Verbindung mit den Geschöpfen und darum nicht ganz rein und himmlisch sein. Eine solche Reinheit der Liebe, in welcher die reinste und gediegenste göttliche Güte unmittelbar, unabhängig und ausschließlich Objekt und Motiv sein soll, ist wesentlich übernatürlich, weil sie die Natur über sich selbst und ihre natürliche Verbindung hinaus erhebt; sie entspricht jener Reinheit, von der wir oben sagten, daß sie der Übernatur, durch welche das göttliche Licht in seinem reinen Glanze in der Seele aufgenommen wird, zukomme.

Je näher man zu Gott erhoben, je inniger man ihm verbunden wird, desto mehr schaudert man zurück von der Trennung von ihm; denn je höher man steht, desto tiefer ist der Fall. Je mehr man die höchste Reinheit der göttlichen Güte und die ihres Bildes in unserer Seele erkennt, desto abscheulicher muß die Ver-

unehrung jener und die Befleckung dieser erscheinen. Ja, wenn wir als Kinder Gottes seiner Natur teilhaft werden, wird die Sünde ein Doppelmord, ein Attentat auf das Leben unseres Vaters, ein wirklicher Mord unserer Seele, indem wir ihr wahres und kostbarstes Leben töten. Daher gewinnt die übernatürliche Liebe einen wesentlich größeren Abscheu gegen die Sünde, und erhält so eine Festigkeit höherer Art, welche die Sünde verhältnismäßig gewissermaßen unmöglich macht, wenigstens ihrer Möglichkeit weit weniger Raum läßt, als die natürliche Liebe.

Alle Momente der Heiligkeit der christlichen Liebe, ihre unbegreifliche Erhabenheit, ihre so keusche und zarte Reinheit, ihr Gegensatz zur Sünde und ihr bewundernswerter Abscheu vor derselben finden ihre Erklärung in der übernatürlichen, heiligen Weihe unserer Natur durch die Teilnahme an der göttlichen. Von dieser Grundlage aus können wir alles erklären und begreifen; ohne sie erklären wir nichts. Wenn wir uns auf den Standpunkt der natürlichen und wahren, nicht verkehrten Vernunft stellen, werden wir, wie die Ungläubigen oder Rationalisten mit stummer Verwunderung die Sprache der christlichen Heiligkeit hören und uns dafür höchstens als für den Ausdruck eines exaltierten, schwärmerischen Gemütes interessieren. Ebendadurch, daß man den Menschen nur als Menschen, und nicht seiner höheren, göttlichen, heiligen Würde und Weihe nach betrachtete, ist nach und nach die Achtung und das Verständnis der spezifisch christlichen Moral und ihrer Repräsentanten in der Wirklichkeit, der Heiligen, bei vielen Christen so sehr gesunken, um einer völligen Gleichgültigkeit Platz zu machen. Die christliche Heiligkeit mußte der sogenannten menschlichen Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit weichen. Bringen wir daher jene Idee wieder zur vollen Geltung in Theorie und Praxis, so wird sie eine mächtige Triebfeder zu einem neuen begeisterten Aufschwunge des religiösen Lebens sein.

Wenn wir in der Übernatur wahrhaft eine Heiligkeit der Natur, oder auch eine Natur der Heiligkeit haben, mit der namentlich kein Abfall vom Guten kompossibel ist oder zugleich bestehen kann; gewinnen wir ferner auch die Erklärung sowohl verschiedener Wahrheiten, als mehrerer ganz sonderbarer und doch so verbreiteten Verirrungen des menschlichen Geistes. Hier-

aus erhalten alle jene Stellen des heil. Johannes ihre wahre Erklärung, in welchen er es so energisch ausspricht, daß die, welche aus Gott geboren sind, nicht sündigen und nicht sündigen können. Hieraus erklärt sich auch der Ursprung aller jener gnostischen, manichäischen und beguardischen Häresien, welche alle oder einige Menschen absolut als der Sünde und des Irrtums unfähig, und somit als mit einer Natur der Heiligkeit begabt ansahen. Darin irrten sie eigentlich nicht, vielmehr hatten sie hier ihren Anknüpfungspunkt in der orthodoxen Lehre, daß es in uns eine Natur der Heiligkeit gebe, die mit der Sünde nicht bestehen könne, und die, wenn sie zur vollen Entwicklung gelangt ist, Sünde und Irrtum gänzlich und wesentlich unmöglich mache. Ihr Irrtum lag darin, daß sie diese Natur der Heiligkeit als die eigene Natur des Menschen selbst ansahen (was nur dadurch geschehen konnte, daß man den Menschen als eine Emanation Gottes betrachtete), oder wenigstens sie nur in ihrer vollen Entwicklung dachten, wo sie die Natur ganz durchdringt und deren eigene Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit aufhebt. Daher wurden die homines spiritales, *πνευματικοί*, die aus Gott geboren sind, als absolut unsündhaft dargestellt; sie konnten nicht psychici werden, weil sie von diesen durch ihre höhere Natur unterschieden waren; wie denn auch wiederum aus demselben Grunde diesen die Erreichung der höheren Natur durch ihre freie Tätigkeit unmöglich gemacht wurde. Gegen diese Irrtümer lehrten sehr bezeichnend die griechischen Väter, die Heiligkeit sei zwar wie eine Natur; aber sie sei nicht die eigene Natur und Substanz des Menschen, sondern gewissermaßen derselben durch den Geist Gottes eingepfropft. Darum seien die homines spiritales an sich auch psychisch und die psychischen an sich auch jener Natur der Heiligkeit fähig und dazu von Gott bestimmt. Und so könne der Grund, warum die einen die geistige, die anderen nur die psychische Natur haben, weder in ihrer eigenen Substanz und Wesenheit, noch darin liegen, daß Gott sie dem einen geben, dem anderen nicht geben wolle, sondern nur darin, daß die einen dieselbe durch die Tätigkeit ihrer Natur erwerben, die anderen dies nicht tun.[1]) Und wie die geisti-

[1]) Um dieses zu verstehen, vergleiche man, was wir später über die Vermählung von Natur und Übernatur sagen werden.

gen Menschen durch die freie Tätigkeit ihrer Natur die Geistigkeit und Heiligkeit erworben haben, so bleibe auch in ihnen, nachdem sie geistig und heilig geworden sind, noch die Natur übrig, ohne daß sie hier auf Erden je ganz durch die Übernatur verklärt würde und gewissermaßen darin aufginge. Darum bleibe ihr auch ihre eigentümliche Tätigkeit, und so könne sie noch immerhin einen Akt setzen, welcher der Übernatur widerspreche und sie aufhebe; wovon die Folge sei, daß die geistigen Menschen immer wieder psychische werden könnten. Auf diese schöne Lehre der griechischen Väter, die offenbar ganz unsere Anschauung ausprägt, werden wir später zurückkommen.

Noch eine andere, mit der eben genannten verwandte, überaus tief und allgemein eingreifende Häresie wird durch jene Lehre von der heiligen, unsündlichen Quasinatur in uns aufgeklärt, die der Reformatoren nämlich, welche mit den gnostischen und manichäischen Lehren in so enger Verbindung steht. Auch diese nehmen aus der katholischen Lehre den Satz, daß es namentlich im ersten Menschen eine Natur der Heiligkeit gegeben habe, welche in höherem Sinne Unschuld (innocentia) genannt wird, insofern sie nicht nur die einfache Negation der Schuld ist, sondern mit der Schuld gar nicht zusammen bestehen kann. Auch sie lehrten mit den Manichäern und Gnostikern, daß diese Natur diejenige sei, welche dem Menschen eigen und wesentlich ist. Aber statt nun konsequent, wie diese, zu leugnen, daß der Mensch, der diese besessen hat, je eine Sünde habe begehen können, nahmen sie dennoch aus der Kirchenlehre auch noch dieses an, daß der erste Mensch gesündigt und durch die Sünde die Heiligkeit, da diese mit ihr nicht bestehen kann, verloren habe. Da nun diese Heiligkeit nach ihrer Lehre die Natur des menschlichen Geistes selbst war, mußten sie folglich lehren, daß die Natur des menschlichen Geistes selbst durch die Sünde vernichtet worden sei.

Von philosophischer Seite betrachtet ist dieser unnatürliche Irrtum ganz unerklärlich; denn das natürliche Streben nach dem Guten widerstrebt zwar ebenfalls der aktuellen Sünde, aber es kann doch durch dieselbe nicht aufgehoben und vertilgt werden. Von theologischem Standpunkte ist es hingegen eine Wahrheit,

daß es eine Tendenz zum Guten gibt, die durch die Sünde ganz bis in die Wurzel aufgehoben wird. Wenn diese daher die aus dem Wesen der Seele hervorgehende sein soll, muß die Seele natürlich in ihrer eigenen Natur zerrüttet und ertötet werden. Ja, weil jene auch zugleich die einzige höhere Lebenskraft der Seele ist, wird diese zu allem Guten absolut unfähig und nur zum Bösen hingeneigt; auch ihre Freiheit, als das Vermögen, das Gute zu wählen, geht gänzlich zugrunde.

Es ist also von der größten Wichtigkeit, die übernatürliche Heiligkeit, wie die übernatürliche Geistigkeit, so viel möglich als gleichsam zweite Natur oder Übernatur im Menschen aufzufassen, um einerseits die katholische Wahrheit bis in ihre ganze Tiefe zu durchdringen, andererseits aber gerade aus ihr die merkwürdigsten Verirrungen des menschlichen Geistes erklären und von Grund aus widerlegen zu können.

§ 5.

Die Kräfte und Akte der Übernatur.

Ich glaube in dem Gesagten die Hauptgesichtspunkte hervorgehoben zu haben, welche zu berücksichtigen sind, um den ganzen Reichtum und die Tragweite dieser Lehre von dem Übernatürlichen in ein helles Licht zu setzen. Noch andere werden wir gewinnen, wenn wir bei einer anderen Gelegenheit diese Lehre mit den Hauptgeheimnissen unseres Glaubens näher in Verbindung bringen. Es bleibt uns daher nur noch übrig, die Akte dieses übernatürlichen Lebens und zugleich die ihnen entsprechenden Kräfte näher ins Auge zu fassen.

Im allgemeinen ist hier zu bemerken, daß die Übernatur die Grundlage aller derjenigen Akte ist, die das sogenannte mystische Seelenleben umfaßt, und daß man darum nur durch sie einen deutlichen und gründlichen wissenschaftlichen Begriff von der christlichen Mystik gewinnen kann. Denn was ist die ganze Mystik anderes, als ein Leben, das über die Kräfte und Anlagen der Natur hinausgeht; ein Leben, das „mit Christus in Gott verborgen ist"; durch das der geschaffene Geist an dem ihm von Natur verborgenen und verschlossenen Leben der Gottheit Anteil nimmt, und aus seiner Sphäre hinaus in eine höhere gehoben wird

um in dieser so zu erkennen, zu lieben und zu genießen, wie er es aus sich nicht ahnen konnte; ein Leben, das, bevor es sich in seinem ganzen Reichtum und seiner ganzen Klarheit ausgestaltet hat, selbst denjenigen, der es besitzt, mit einem heiligen, ahnungsvollen Dunkel erfüllt?

„Die Mystik ist," wie Görres sehr schön sagt,[1]) „ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höheren Lichtes, und ein Wirken und Tun unter Vermittlung einer höheren Freiheit: wie das gewöhnliche (natürliche) Wissen und Tun durch das dem Geiste eingegebene geistige Licht und die ihm eingepflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet." Mit Recht wird demnach gesagt, daß jeder Christ der Wirklichkeit, nicht der wissenschaftlichen Erkenntnis nach, ein Mystiker ist, wenn er wenigstens das Leben des Glaubens lebt. Denn der Glaube, die Liebe und die Hoffnung sind schon mystische Akte. Im engeren Sinne nennt man freilich nur diejenigen Mystiker, in denen das Licht des Glaubens, die Glut der Liebe und die Stärke der Hoffnung sich in höherem Grade offenbaren, in welchen das übernatürliche Leben schon jetzt die Natur ganz durchdringt und sich in ähnlichen Erscheinungen kundgibt, wie es sich einst kundgeben wird, wenn das Niedrige und Schwache der Natur verherrlicht und das Sterbliche vom Leben verschlungen sein wird (2 Cor. 5, 4). Dadurch kann jedoch das Gesagte nur bestätigt werden. Die Mystik im engeren Sinne ist nur eine höhere und mehr in die Empfindung und Erscheinung übertretende Entwicklung der allen wahren Christen gemeinschaftlichen Grundlage der Übernatur. Und selbst jene übernatürlichen Wirkungen Gottes in der Welt und dem Menschen, welche nicht unmittelbar und innerlich mit der Übernatur zusammenhängen, wie die Wunder, welche die Heiligen wirken, und die Prophezeiungen, stehen in dem innigsten Verhältnisse zu derselben; denn Gott wirkt in und durch gewisse Menschen solche übernatürliche Dinge, einerseits um die besondere übernatürliche Verbindung zu bekunden, die sie mit ihm haben, andererseits um andere einzuladen, dieselbe auch für sich zu suchen und sich anzueignen.

---

[1]) *J. Görres:* Die christliche Mystik I, Regensburg und Landshut 1836, 1.

Die Akte des übernatürlichen Lebens sind also alle mystisch und zwar so, daß es in statu viae keine Akte höherer Art geben kann als gerade die, welche allen Christen gemeinschaftlich sind, namentlich die der göttlichen Tugenden, weil diese unmittelbar Gott zum Gegenstande und Motive haben. Nur können sie innerhalb ihrer Art intensiver und vollkommener, sowie auch von größerer Klarheit und Empfindung begleitet sein in den Seelen, die Gott besonders auszeichnet. Dieses Mystische ist der Grund, weshalb der Ungläubige sich von jenen Akten keinen Begriff machen kann, weshalb es selbst für Gläubige schwer ist, sich einen deutlichen und scharfen Begriff davon zu bilden; weshalb endlich die intuitive Sprache jener Seelen, welche sich so ganz in sie hineingelebt haben, dem Nichteingeweihten so unverständlich, ja dem stolzen Vernunftmenschen als Torheit und Wahnwitz erscheint.[1])

Oft genug ist den Theologen, welche die Natur der übernatürlichen Akte näher bestimmen und dabei ihnen eigene Motive, eigene Objekte u. dgl., die sie nicht mit den natürlichen Akten gemein hätten, zugrunde legen wollten, der Einwurf gemacht worden, dieses seien unerhörte Spitzfindigkeiten; der gewöhnliche Christ verstehe von alledem wenig oder nichts und würde somit auch nicht wissen, wie er es anzufangen habe, um einen übernatürlichen Akt zu setzen; namentlich würden diejenigen, welche von der übernatürlichen Ordnung nur dunkle Begriffe haben, auch kein übernatürliches Leben führen können. Allein hier kann man in Wahrheit sagen: nicht unser Verstand und unsere Überlegung, sondern die Salbung des heiligen Geistes lehrt uns über dieses alles (Unctio ejus docet vos de omnibus, 1. Joh. 2, 27) was nötig ist, um ein übernatürliches Leben zu führen.

Unser Wille und unsere Überlegung bringt ja das übernatürliche Leben nicht hervor. Die Kraft und der Antrieb dazu wird uns vom heiligen Geiste gegeben. Der Wille braucht bloß dem inneren Lichte und dem Zuge des heiligen Geistes zu folgen und das übernatürliche Leben entwickelt sich von selbst. Auch in der natürlichen Ordnung kann sich das natürliche Leben der Erkennt-

[1]) Animalis homo nescit, quae sunt Spiritus Dei, nec potest intellegere, quia spiritualiter judicatur. 1 *Cor.* 2, 14.

nis und der Willenstätigkeit naturgemäß entwickeln, ohne daß das Subjekt sich reflex der Natur dieser Akte bewußt würde, ja selbst dann, wenn es in der Reflexion sich falsche Ansichten darüber gebildet hätte. Wie viele Menschen lieben und wissen nicht, was die Liebe ist; lieben mit geistiger Liebe und wissen nicht zu sagen, wie diese sich von der sinnlichen unterscheide. Alle Menschen erkennen in geistiger und intellektueller Weise, und wie wenige kennen den eigentlichen Unterschied zwischen geistiger und sinnlicher Erkenntnis. Der Grund davon liegt darin, daß in den natürlichen, selbst in den rationellen Kräften ein spontaner Trieb zu der ihnen eigentümlichen Tätigkeit liegt, der sich nach Umständen mit oder ohne Anschluß des Willens kundgibt. Im Anschluß an diesen Trieb folgt der Wille auch der natürlichen direkten und unmittelbaren Erkenntnis der Gegenstände und bleibt insofern von einem reflexen Bewußtsein über dieselben unberührt. Und was in der Natur geschieht, geschieht auch mit der Übernatur; nur tritt hier aus einem ganz besonderen Grunde die Reflexion noch mehr in ihrem Einflusse zurück, weil der Impuls zur Bewegung und Tätigkeit von oben kommt und selbst seiner Natur nach einen mystischen Charakter hat.

Das Gesagte ist vorzüglich der Fall im tiefsten und innersten Seelenleben, wo die Akte ihrem Inhalte und ihrer Tendenz nach von der Natur abhängen; in den Grundbewegungen der Seele, nämlich in der Erkenntnis und Liebe, wiegt die Natur vor über die Reflexion. Auch die natürliche Liebe wird nicht vom freien Willen eigentlich erzeugt, sondern nur, wie sie als Neigung aus der Natur hervorgeht, angenommen und zum Gesetze des Handelns gemacht. Da wir nun gleich die übernatürlichen Akte vorzüglich in die übernatürliche Erkenntnis und Liebe legen werden, dürfen wir nicht fürchten, daß bloß aus Mangel an Reflexion und Kenntnis unserer Theorie jemand kein übernatürliches Leben führen werde.

Allerdings ist die Reflexion vorherrschend in jenen Akten, die vom Willen ausgehen, in dem eigentlichen Handeln, das durch die Anordnung und Bestimmung des Willens getragen wird.[1])

[1]) Vergleiche über diese Begriffe das oben S. 111 ff. in der Note Gesagte.

Aber das Handeln des Willens und namentlich die auf seine natürlichen Zwecke gerichtete Tätigkeit, hat zur Grundlage und zum Ausgangspunkte die natürliche Verbindung mit jenen Zwecken, folglich die natürliche Erkenntnis derselben und die natürliche Neigung und Liebe dazu; daher modifizieren sich jene Akte, die man die äußeren nennen könnte, nach der Natur jener *inneren* Akte, die mehr die natürliche Tätigkeit ausdrücken und die sich in jenen äußeren aussprechen.

Man muß also auch bei der Bestimmung der Akte der Übernatur in ihrem spezifischen Unterschied von den rein natürlichen, vorzüglich und hauptsächlich die Aufmerksamkeit auf diejenigen Akte richten, welche die innere Grundbewegung der Übernatur in sich enthalten, also auf die Erkenntnis und die Liebe und die mit dieser verbundene Hoffnung und dann erst auf die eigentlich moralischen Akte übergehen. Jene sind auch an sich derart, daß ihr Gegenstand in keiner Weise durch die Natur *erreicht werden kann*; diese sind an sich nicht derart, daß sie nicht auch durch natürliche Kraft gesetzt werden können, z. B. die Anbetung Gottes, der Gehorsam gegen ihn. Wenn sie aber durch natürliche Kräfte entwickelt werden, sind sie nur eine Offenbarung des natürlichen Lebens. Um zu dem übernatürlichen Leben zu gehören, müssen sie durch die übernatürlichen Grundbewegungen getragen werden.

Freilich sind auch die moralischen Verhältnisse, auf die sich diese moralischen Akte beziehen, *nur materiell* dieselben in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, z. B. gegen Gott das der Unterwerfung, gegen den Nächsten das der Gleichheit und Gleichberechtigung, in uns selbst das der Herrschaft des Geistes über das Fleisch und seine Neigungen; gerade *formell* in ihrer Grundlage sind sie verschieden. Denn die Unterwerfung unter Gott kann sein die eines Knechtes unter seinen Herrn, oder die des Kindes unter seinen Vater. Die Gleichheit und Gleichberechtigung in Beziehung auf unseren Nächsten kann sein die zweier vernünftiger Kreaturen, natürlicher Ebenbilder Gottes, oder zweier in übernatürlicher Weise verklärter Ebenbilder Gottes; zweier Bürger des irdischen Reiches Gottes, oder zweier Bürger des himmlischen Reiches (cives Sanctorum et domestici Dei. Eph. 2,19). Die Herrschaft des Geistes über das Fleisch kann auf seiner natür-

lichen Geistigkeit oder seiner übernatürlichen beruhen. Kurz, unsere moralischen Verhältnisse, wie wir sie durch das Licht der Vernunft und durch das Licht des Glaubens erkennen, sind nicht nur subjektiv, d. h. inbezug auf unsere Erkenntnis, und materiell, sondern auch objektiv in ihrer Natur und formell verschieden.

Aber die übernatürlichen Verhältnisse könnten an sich, wenn sie einmal erkannt sind, durch die Reflexion von den natürlichen Kräften zum Gegenstande eines natürlichen Aktes gemacht werden. Nur wird dieser Akt ihnen nicht vollständig genügen oder entsprechen. Er wird nicht sein *sicut oportet* und wird dies nur sein, wenn er von der Kraft und inneren Bewegung jener Natur ausgeht und folglich eine Offenbarung des inneren Lebens jener Natur ist, auf die sich diese Verhältnisse selbst gründen, nämlich der Übernatur. Diejenigen Akte aber, welche, wie wir oben sagten, die Grundlage von diesen bilden und nicht nur auf ein übernatürliches Verhältnis sich beziehen, sondern eine Vereinigung mit einem übernatürlichen Objekt enthalten, können nicht nur nicht *sicut oportet,* sondern ganz und gar nicht von der Natur gesetzt werden. Sie sind es also eigentlich, in welche und durch welche die Natur erhoben wird, und in welchen sich also auch das übernatürliche Leben in seinem eigentümlichen Charakter vorzüglich offenbart. Auch diesen Akten entsprechen andere in der natürlichen Ordnung, die den gleichen Namen tragen; aber die Ähnlichkeit ist hier nur ein schwaches Analogon. Wenn auch sie materiell mit demselben Objekte, mit Gott, vereinigen, so ist diese Vereinigung doch so verschiedener Art, daß sie mehr im Vergleiche mit der übernatürlichen eine Trennung als eine Vereinigung ist. Darum bleibt der Unterschied beider Ordnungen in diesen Akten immer ein nicht bloß akzidenteller, sondern ein spezifischer und substantieller; ein solcher nämlich, wie der ist, welcher zwischen den eigentümlichen Akten zweier verschiedener Naturen, oder zweier verschiedener Grade in einer Natur (wie zwischen der sinnlichen und geistigen Tätigkeit im Menschen) besteht, und ebenfalls zu seiner Grundlage zwei verschiedene Naturen oder Quasinaturen haben muß.

Hier wird sich vorzüglich die Wichtigkeit der oben so sehr betonten Bestimmung der Übernatur im eigentlichen Sinne ergeben.

Denn einesteils ist es gewiß, daß diejenigen Theologen, welche, wie Skotus, jene Bestimmung verließen, auch den spezifischen Unterschied der übernatürlichen von den natürlichen Akten aufgaben, einen akzidentellen dafür substituierten und sich dadurch in die größte Verlegenheiten setzten, weil sie weder bestimmen konnten, worin dieser akzidentelle Unterschied liege, noch durch denselben der Lehre der Kirche von der absoluten Übernatürlichkeit jener Akte wissenschaftlich vollkommen Genüge zu leisten imstande waren. Anderenteils aber wird sich ergeben, wie schön und konsequent von jener Bestimmung aus die Übernatürlichkeit jener Akte sich erklären und so die Lehre der Kirche in der gediegensten Weise wissenschaftlich durchbilden läßt. Die Akte, welche hier vorzüglich in Betracht kommen, sind die der Erkenntnis und der Liebe Gottes, und man kann hinzusetzen die Ruhe oder das Vertrauen im Bewußtsein der Kraft, den höchsten Gegenstand, der durch die Natur oder Übernatur uns nahe tritt, damit wir ihn durch seine Erkenntnis und Liebe besitzen und genießen, entweder, insofern wir ihn besitzen, festzuhalten, oder insofern wir ihn noch nicht besitzen, zu erringen und zu erreichen (die Hoffnung).[1]) Es sind dies die drei Akte des innersten Seelenlebens, die Akte, durch die wir Gott besitzen und genießen (in welcher folglich die vollkommene sowohl als die unvollkommene Seligkeit besteht, die beatitudo), Akte, durch die wir uns mit Gott vereinigen, die darum, wie wir oben sagten, die Grundlagen des eigentlich moralischen Lebens sind, welches eine Offenbarung derselben ist.

Auch in der Natur gibt es eine Kraft und Tendenz zur Erkenntnis und Liebe Gottes, die an sich ihr Ziel sicher erstrebt und festhält, wenn nur der Wille darauf eingeht. Allein erstens ist diese Kraft und Tendenz an sich noch nicht Tugend, weil sie bestehen kann, ohne daß der Wille sie als Grundsatz und Grundrichtung seines Handelns festhält, folglich ohne daß das Subjekt, welches sie besitzt, schlechthin und absolut gut wäre. Diese Erkenntnis und Liebe bezieht sich ferner allerdings auf Gott, aber in den Schranken der Natur und nach dem Maßstabe der Verbin-

[1]) Einiges, was in der allgemeinen Theorie dieser Akte dunkel erscheinen mag, wird sich aufklären bei der Behandlung der einzelnen.

dung, welche die geschaffene Natur an sich mit ihrem Schöpfer hat. Gott erscheint hier nur als Urheber und Schöpfer der geschaffenen Natur, und darum wird er auch nur als solcher erkannt und geliebt, und nur als solcher ist er auch der Grund unseres Vertrauens. Gott ist das, was erkannt und geliebt wird. Aber diese Erkenntnis und Liebe ist keine unmittelbare und absolute. Zuerst ist die Erkenntnis keine unmittelbare, weil die Kreatur an sich Gott nur als ihren Schöpfer aus sich selbst erkennt, wie auch er als solcher nur in und durch seine Geschöpfe erscheint; darum ist sie auch keine absolute, nämlich die überhaupt höchst mögliche, durch die das Wesen Gottes wenn auch nicht ganz begriffen, so doch in sich selbst erkannt würde. Denn wie das Licht der Vernunft, auf dem sie ruht, ein der Kreatur eigentümliches ist, beleuchtet es auch an sich nur die Kreatur, namentlich den Geist selbst, dem es angehört (wenn er nicht durch die Bande der Materie gefesselt und verdunkelt ist), oder seine sinnliche Umgebung (wenn es an materielle Bedingungen geknüpft ist). Aber die Gottheit selbst in sich kann es nicht beleuchten, da es kein göttliches Licht ist und diese sich nur in ihrem Lichte, wie sie ist, offenbaren kann. Ebenso ist die Liebe gegen Gott keine unmittelbar innige, weil die Natur in ihrer Liebe sich zunächst in sich selbst bewegt und zu Gott nur aufsteigt, nicht weil er gleicher Natur mit uns ist, sondern weil er in seiner höheren Natur die Ursache der unsrigen ist. Und das Vertrauen, den Besitz Gottes durch natürliche Erkenntnis und Liebe zu erringen oder festzuhalten, stützt sich ebenfalls zunächst auf die Kraft und die Tendenz der Natur und wird nur auf Gott zurückgeführt, als auf den äußeren Grund und Träger der natürlichen Kraft.

Der Natur nach können wir also Gott erkennen durch das natürliche Licht, lieben durch unsere natürliche Neigung, vertrauen auf ihn als den Träger und Leiter unserer natürlichen Kraft. Aber weil wir nicht, durch ihn verklärt, durch sein Licht erkennen, erkennen wir nicht unmittelbar; weil wir ihm nicht aufs Innigste verwandt sind, einigen wir uns mit ihm nicht unmittelbar durch die Liebe; weil wir nicht ihn selbst in sich selbst besitzen sollen, vertrauen wir nicht auf seine göttliche Macht in ihrer ganzen, über alles Geschaffene hinausgehenden Erhabenheit.

Kurz, weil wir nicht seine Natur haben, sondern unsere eigene, leben wir auch unmittelbar nur in uns und nicht in ihm. Wir können unser Leben auf Gott zurückbeziehen, aber das innerste Leben der Kreatur hat nicht Gott selbst zum unmittelbaren Gegenstande, weil es nicht selber göttlich ist. Gott ist unser höchstes Zentrum, auf das alles zurückgeht, aber er ist nicht die innerste Wurzel des Lebens und dessen nächster Gegenstand, der seine Tätigkeit charakterisiert. Jede Natur bewegt sich zunächst und unmittelbar in sich selbst, in ihrem eigenen Kreise, die Kreatur im kreatürlichen, Gott im göttlichen. Nur muß der kreatürliche als unselbständig dem höheren sich anschließen, und der höhere wegen seines Vorzugs den unteren beherrschen; aber der untere nimmt den höheren nur insofern in sich auf, als er sein Spiegel ist, ihn in sich reflektiert, sich ihm unterordnet und auf ihn sich gründet.

Wenn wir aber nun wahrhaft der göttlichen Natur teilhaft und durch die Übernatur der göttlichen Natur aufs Innigste verwandt geworden, ihr nahe getreten sind, dann werden wir in den Kreis ihres Lebens aufgenommen; dann wird auch die Gottheit in ihrer Unmittelbarkeit und ihrem eigentümlichen Wesen, wie sie es in sich selbst hat, der Gegenstand unserer Tätigkeit. Gott selbst werden wir dann, von seinem Lichte erleuchtet, durch seine eigene Gegenwart erkennen ohne den Spiegel der Kreatur. Gott selbst werden wir, von seinem Feuer durchdrungen und in seiner göttlichen Erhabenheit ihm verwandt geworden, unmittelbar in sich selbst durch unsere Liebe umfangen, nicht mehr als den Schöpfer unserer Natur, sondern als den, der uns seine Natur mitteilt. Auf Gott selbst in seiner spezifisch göttlichen, über alles Geschaffene erhabenen Macht, durch die er uns zu einem Ziele führt, das keine geschaffene Macht erreichen, aber auch nicht verhindern kann, durch die er in uns bewirken will, daß wir ihn selbst in seiner göttlichen Herrlichkeit besitzen, werden wir unmittelbar und ausschließlich vertrauen und so im Schoße unseres Vaters ruhen. Mit einem Worte, wenn wir der göttlichen Natur teilhaft werden, muß auch unser Leben, unsere Tätigkeit der göttlichen spezifisch ähnlich sein. Zu dem Ende muß sie dasselbe

spezifische, formelle, charakteristische Objekt haben, welches die göttliche Tätigkeit hat. Folglich muß die göttliche Wesenheit das unmittelbar bestimmende Objekt und Motiv der übernatürlichen Lebenstätigkeit in uns sein.

Wie die übernatürliche Kraft nicht von dem geschaffenen Wesen in ihrem Sein abhängt, so ist sie an dasselbe auch nicht in ihrem Wirken gebunden, sodaß es ihr nächstes und formelles Objekt sein müßte. Vielmehr, weil sie unmittelbar von Gott herkommt, führt sie auch unmittelbar zu Gott zurück. Weil ihre Tätigkeit sich ganz in Gott bewegt, hat sie auch einen spezifisch göttlichen Charakter, den nämlich, welchen die Tätigkeit Gottes selbst vor aller kreatürlichen Tätigkeit voraus hat. Und ebendeshalb heißen jene drei übernatürlichen Kräfte, durch die wir an dem göttlichen Leben teilnehmen, auch göttliche Kräfte oder Tugenden. Denn Tugend ist eigentlich nicht anderes, als die Tüchtigkeit der Kraft, oder eine tüchtige, eine vollkommene und namentlich sicher und fest nach ihrem Ziele strebende Kraft, wie das lateinische virtus eine perfecta vis. Sie werden nicht so sehr deshalb göttlich genannt, weil sie sich überhaupt auf Gott beziehen und insofern allen anderen Tugenden, die sich auf andere Gegenstände beziehen, entgegengesetzt werden, z. B. den Kardinaltugenden, obwohl auch diese Rücksicht nicht ausgeschlossen ist. Vorzüglich werden sie so genannt, weil sie sich auf göttliche Art auf die Gottheit beziehen, weil sie sich nämlich mit derselben nach ihrem eigenen Wesen und ihrer eigenen Erhabenheit unmittelbar vereinigen, weil die Gottheit als Gottheit in ihrer Unmittelbarkeit ihr Gegenstand ist.

Der spezifische Charakter der übernatürlichen Tätigkeit wird also vorzüglich dadurch bestimmt, daß sie nicht, wie die natürliche, von der Natur ausgeht, darum auch wieder zunächst auf dieselbe zurückgeht, und nur durch sie sich zu dem Wesen erhebt, von dem die Natur selbst abhängt; sondern daß sie vielmehr unmittelbar, nicht durch das geschaffene Wesen, von Gott ausgeht, darum auch unmittelbar, nicht durch ein geschaffenes Wesen,[1]) auf ihn

[1]) Bei der Erkenntnis ist dies klar, weil sie Gott nur durch die Kreatur als Spiegel erkennt. Bei der Liebe aber könnte es mißverstanden werden. Es heißt

zurückgeht, und so unmittelbar und nach der Eigentümlichkeit seiner Gottheit mit ihm vereinigt.

Um dieses gut zu verstehen, müssen wir die Tätigkeit der Übernatur dort betrachten, wo sie in ihrer reinen und absoluten Vollendung dasteht und einen vollkommenen Reflex des göttlichen Lebens bildet, im Zustande der himmlischen Seligkeit. Die Übernatur, als das Bild der höchst geistigen, intellektuellen Natur Gottes, entfaltet hier ihren ganzen Reichtum. Die Verwandtschaft und Nähe, die wir dadurch mit der Gottheit eingegangen sind, tritt in ihrer ganzen Größe hervor. Durch sie ist der Geist „Licht geworden im Herrn“ (Eph. 5, 8), von Gottes eigenem Lichte erleuchtet, und die Wesenheit Gottes wird ihm selbst so gegenwärtig, daß er sie in ihr selbst schaut, daß sie nicht nur der ihm gegenüberstehende Gegenstand ist, sondern auch als das die Erkenntnis bestimmende Prinzip ihm entgegenstrahlt. Durch diese Verwandtschaft wird die Seele, mit göttlicher Glut wie mit magnetischer Kraft durchdrungen, hingezogen zu Gott durch seine eigene Schönheit, Güte und Süßigkeit und ganz versenkt in den Strom seiner Wonne. Durch sie offenbart sich der Seele, wie die Gottheit ihre ganze überkreatürliche göttliche Kraft aufgetan hat, um sich ihr mitzuteilen und ihr den unmittelbaren Besitz des höchsten Gutes selbst zu erhalten und zu sichern. Und so ruht sie im Schoße der Gottheit selber und genießt in ihm die Gewißheit ihres ewigen Lebens.

Hier ist offenbar die Wesenheit Gottes in ihrer über alle anderen Naturen erhabenen Besonderheit, oder in ihrer Übernatürlichkeit, die Quelle und der Gegenstand, ja auch das den Akt selbst unmittelbar und zunächst bestimmende Objekt, das *objectum formale*: die Quelle, aus der die Kraft fließt, der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, und zwar so, daß sie durch ihre unmittelbare Gegenwart sich selbst zum bewegenden Grunde der Erkenntnis, der Liebe und des Vertrauens macht. Daher ist hier

---

also nicht, daß wir aus natürlicher Kraft nicht Gott seiner selbst wegen lieben können, sondern bloß, daß wir uns in dieser Liebe mit Gott nicht anders vereinigen können, als durch die Natur, d. h. durch die Verwandtschaft, die wir mit ihm durch unsere, von der seinigen spezifisch verschiedenen Natur besitzen.

in der Kreatur eine der göttlichen Tätigkeit vollkommen parallele und ähnliche entfaltet.

Am deutlichsten offenbart sich aber dieses alles in dem Akte der Erkenntnis, der unmittelbaren Anschauung Gottes ohne Spiegel und ohne Dunkelheit, „durch die wir erkennen, wie wir auch erkannt werden"; in ihr spricht sich die Innigkeit, in der Gott durch die Mitteilung seiner Natur uns nahe tritt, am klarsten aus, und die Liebesvereinigung mit Gott erhält durch sie ihren eigentümlichen Charakter. Daher ist sie der Mittelpunkt der übernatürlichen Tätigkeit, sie die eigentlichste Betätigung, die Krone und Blüte der Übernatur, sie das wahre Erbe der aus Gott nach seinem Bild gezeugten Kinder, weil sie in deren göttliches Leben im vollsten Maße entwickelt wird; sie ist die Substanz der Seligkeit, sie das der Gottheit Eigentümlichste, und darum das höchste von der Kreatur nicht durch ihre Natur, sondern durch die Gnade und Herablassung Gottes zu erreichende Gute; sie ist somit die übernatürliche Tätigkeit *per excellentiam,* wie denn auch die pantheistischen Häretiker sich eben dadurch charakterisierten, daß sie diese Anschauung der Natur zuschrieben.

Die absolut vollendete Tätigkeit der Übernatur im Zustande der Seligkeit ist also das vollkommene Bild der göttlichen Tätigkeit und hat darum auch ganz dasselbe Motiv wie sie, nämlich das göttliche Wesen, wie es sich der Erkenntnis klar und unmittelbar offenbart, die Liebe unmittelbar an sich heranzieht und dem Besitze sich ganz und unmittelbar dargibt.

Aber solange die Seele noch nicht bis zum vollkommenen Besitz Gottes und zur gänzlichen Vereinigung mit ihm vorgedrungen ist, solange sie noch nicht die volle Kraft erlangt hat, die Tätigkeit der göttlichen Natur in sich nachzubilden; muß sie sich, um nach dieser Vollkommenheit zu streben, an die göttliche Tätigkeit selbst anlehnen, auf diese sich stützen, um, durch deren Einwirkung groß gezogen, immer mehr und mehr entfaltet und in ihr Bild umgestaltet zu werden.

In diesem Zustande (in statu viae) ist nun für Erkenntnis und Vertrauen nicht das göttliche Wesen in seiner klaren und vollen Gegenwart das bestimmende Motiv, sondern zunächst wird noch die göttliche Tätigkeit selbst das Motiv für die Tätigkeit der

Übernatur. Ihr Licht kann, solange es noch nicht zur klaren Offenbarung des Wesens Gottes durchdringt, nur dadurch Gott unmittelbar in sich erkennen, daß es sich an die Erkenntnis, die Gott von sich selbst besitzt, anschließt und durch den Glauben ihr anhängt, damit sie ihm den Gegenstand der zukünftigen Anschauung einstweilen vermittle und mitteile und dadurch die Anschauung selbst einleite und vorbereite. Die Kraft, durch die wir uns des Besitzes der göttlichen Natur resp. der Bestimmung dazu, freudig bewußt sind und ihn festhalten, ist noch nicht vollkommen in uns, weil unsere Natur noch nicht vollkommen in den Besitz der göttlichen Natur eingegangen und ganz durch sie verklärt worden ist. Daher müssen wir noch von der auf uns einwirkenden Macht und Tätigkeit Gottes erwarten, daß sie uns ganz darein einführe und darin befestige. So hoffen wir auf die Tätigkeit der Macht Gottes, und sie wird folglich das unmittelbare Motiv unseres Vertrauens und unserer Ruhe. Solange also die übernatürliche Tätigkeit in uns noch unvollkommen und potentiell ist, wird sie noch durch die göttliche gewissermaßen ergänzt und kann sich nur im unmittelbaren Anschluß an sie entwickeln.

Nur die Liebe hängt an sich in ihrer substantiellen Vollkommenheit nicht ab von dem unvollkommenen Zustande der Übernatur, weil sie auch nicht von der Gegenwart oder der Abwesenheit des geliebten Gegenstandes abhängt. Sie stützt sich immer auf seine innere Güte und lehnt bloß an an die Verwandtschaft, welche der Liebende mit ihm hat. Die Verwandtschaft mit Gott haben wir aber in der Tat schon durch die Übernatur. Wir sind wirklich seine Kinder, wir haben deren Würde und Rechte und genießen auch die ganze Liebe des Vaters. Deshalb ist die caritas viae und die caritas patriae in der Substanz dieselbe[1]) und hat

[1]) Diese Bemerkung, daß die Liebe schon in diesem Leben der Substanz nach dieselbe ist mit der Liebe des Himmels, und daß folglich in der Liebe schon eine vollkommene Partizipation der göttlichen Natur gegeben ist, erklärt uns zum Teil, weshalb es in der Mystik ein übernatürliches Schauen Gottes gibt, von dem die Mystiker so viel reden. In dieser Liebe, als dem höchsten ebenbürtigen Bilde Gottes, schauen wir ihn, der von seinem Wesen uns vorzüglich offenbart hat, daß es die Liebe ist. Deus caritas est. Vides caritatem (qua diligis Deum et proximum)? Vides Deum, sagt Augustin l. 8. de Trin. c. 8 n. 12. Dieses ist das Schauen Gottes, welches reine Seelen haben, wo man so viel er-

dasselbe Motiv. Nur dies geschieht, daß, wie noch nicht die Kindschaft selbst in ihrem ganzen Glanze erscheint, so auch die Liebe noch nicht in ihrer ganzen Süßigkeit und Innigkeit erscheint und noch nicht jene vollkommene, innige und ungestörte Vereinigung mit Gott hervorbringt, welche ihr dann entspringen wird, wenn wir, im Schoße des Vaters ruhend, und ihn von Angesicht zu Angesicht schauend, seine Güte und Schönheit kosten und genießen sollen. Also nur der Beschaffenheit nach ist die caritas viae und patriae verschieden; ihr Motiv bleibt in sich dasselbe, wirkt aber auf verschiedene Weise, indem es in patria die ganze und volle Vereinigung bewirkt, in via aber noch zu dieser Vereinigung durch das Verlangen darnach hinzieht.

Deshalb sagt der Apostel: „Die Liebe (als Liebe) bleibt," und wird nicht aufgehoben, sondern nur vollendet; „der Glaube und die Hoffnung aber werden aufgehoben." Denn diese sind nicht nur von einer Unvollkommenheit begleitet; sie tragen eine Unvollkommenheit in ihrer Substanz, weil sie etwas Unvollkommenes sind, das an die Stelle des Vollkommenen gesetzt wurde, weil ihr Motiv noch nicht die göttliche Wesenheit selbst, sondern nur die auf uns einwirkende göttliche Tätigkeit ist. So haben wir also eine wesentlich vollkommene übernatürliche Tätigkeit, nämlich jene, welche die Tätigkeit Gottes ganz in sich nachbildet und daher mit ihr ein Motiv hat, — und eine unvollkommene, welche sich noch an diese Tätigkeit Gottes anlehnt, von ihr getragen wird und sie selbst zum Motive nimmt.

Jetzt wollen wir die übernatürlichen Kräfte und Akte einzeln betrachten, namentlich die unvollkommenen; denn alle haben ihre

---

kennt, als man selbst ist (tantum cognoscis quantum es. *Hugo Vict.*); die experimentale Erkenntnis, welche Gott in sich kostet und einen Vorgeschmack von dem hat, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, was natürlicherweise in keines Menschen Herz aufsteigen kann. *Vgl. hierüber auch *Scheeben,* Handbuch der kath. Dogmatik I, 411 ff. Diese Auffassung Scheebens berührt sich sehr mit derjenigen des heil. Bonavertura. Vgl. P. Ephrem *Longpré O. F. M.*, La théologie mystique de Saint Bonaventure. Archivum Franciscanum XIV (1921) 36—108. *M. Grabmann,* Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, München 1922.

Eigentümlichkeiten, und zwar eben in der Art und Weise ihrer Übernatürlichkeit und Göttlichkeit.

a) Der Glaube.[1])

Was den Glauben zunächst angeht, so läßt sich über sein Wesen nichts Erhabeneres und Tieferes sagen, als daß er eine Vorstufe und eine *anticipatio* der visio beatifica sei. Gerade darin liegt auch seine Übernatürlichkeit, daß wir, wie durch die selige Anschauung Gottes vollkommen, so durch den Glauben unvollkommen zu der Gott eigentümlichen Erkenntnis erhoben werden, um durch sein eigenes Licht ihn in seinem für die Natur unzugänglichen Lichte zu erkennen. Nur so läßt sich die ganze Erhabenheit und Tiefe der so entschiedenen Lehre der heiligen Schrift, der Väter und der Kirche, daß der Glaube wie eine ganz neue Schöpfung auf dem Grunde der alten, wie ein wunderbares Licht sei, das in die Finsternis leuchtet, daß er eines der erhabensten Geschenke Gottes sei, zu dessen Erwerbung die Natur nicht einmal den geringsten Anfang machen könne, vollkommen erklären, begreifen und verteidigen.

Daß man diese Lehre gewöhnlich so wenig versteht, hängt zum Teil von rationalistischen Anschauungen, zum Teil von Mangel an scharfer Sonderung und Analyse der Worte und der Begriffe ab. Das lateinische *fides* hängt zusammen mit fidere, trauen, sich stützen, ruhen auf etwas, wie das deutsche trauen. So kann es im allgemeinen in der Erkenntnis die Ruhe und Sicherheit derselben bezeichnen, namentlich aber die Ruhe und Sicherheit in derjenigen Erkenntnis, welche zugleich die Stütze von einer anderen auf ihr ruhenden und von ihr abgeleiteten Erkenntnis ist; ich meine die Erkenntnis der Wahrheiten, welche durch unmittelbare Anschauung und nicht durch Ratiocinium gewiß sind. Im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne aber bezeichnet es diejenige Sicherheit und Ruhe, die ein Geist gewinnt, wenn er sich auf die Erkenntnis eines anderen Geistes stützt, sich an ihn anlehnt, sich ihm anvertraut (ei [se] credit), und so sein eigenes Licht durch

[1]) *Über den entitativ übernatürlichen Charakter des Glaubens vgl. auch *Scheeben*, Dogmatik I, 329—340; II, 309. Artikel: Glaube im Kirchenlexikon V², 616—674.

das Licht eines anderen gewissermaßen ergänzt und ersetzt. Dies kann in doppelter Weise geschehen; entweder kann oder soll das Licht des einen, welcher die Anschauung besitzt, niemals auf den anderen übergehen, weil dieser zur Anschauung selbst nicht fähig oder berufen ist; oder aber, wie es gewöhnlich geschieht, man vertraut sich einem anderen (wie in der Schule dem Lehrer) an, um von ihm in seine Erkenntnis eingeführt zu werden. Im letzteren Falle stützt man sich anfangs einzig und allein auf die Erkenntnis des Lehrers und nimmt die Wahrheit an, weil er sie sagt, man tut das aber nur, um dadurch allmählich vorbereitet und fähig zu werden, die Erkenntnis des Lehrers selbst in sich aufzunehmen und dann zu erkennen, wie er erkennt.

In diesem letzteren Sinne ist der Glaube, durch den wir Gott (Deo) glauben, und ihm uns gläubig hingeben, um unsere Erkenntnis mit der seinigen zu vereinigen, an sie anzuschließen, und dadurch derselben einstens vollständig teilhaft zu werden, die theologische und absolut übernatürliche Tugend.

Aber man sehe wohl zu, daß man den Akt dieser Tugend mit anderen Akten wegen einer täuschenden Ähnlichkeit nicht verwechsle. Der heil. Jakobus spricht von einem Glauben, den auch die Teufel haben und dabei zittern. Dieser ist gewiß kein übernatürlicher, da ja in den Verdammten nicht die mindeste übernatürliche Gabe zurückbleibt.[1]) Ja, es ist nicht einmal ein Glaube, der in der natürlichen Ordnung ein ethisch guter Akt wäre. Man kann Glauben nennen einen Erkenntnisakt, der sich auf die Erkenntnis eines anderen nur insofern gründet, als er sie zur Prämisse eines Räsonnements macht, ohne daß ein eigentlicher Anschluß und eine Verbindung zwischen den beiden Intelligenzen erfolgt. So nennen wir Glauben jene Gewißheit, die wir gewinnen, wenn z. B. viele Menschen zusammen und übereinstimmend eine Tatsche so bezeugen, daß sie unmöglich erlogen sein kann. Diese Aussage gebrauchen wir als sicheren und untrüglichen Beweis für

[1]) Ich meine hier das supernaturale *ἁγιαστικόν*, sanctificans, durch das man an dem göttlichen Leben Anteil nimmt, nicht das supernaturale *κατ' οὐσίαν*, wie den character sacramentalis, das nur ein Zeichen einer übernatürlichen Bestimmung im Dienste Gottes ist.

jene Tatsache, ohne daß wir dies aus Achtung gegen die Zeugen täten, um ihrem Ansehen nicht zu nahe zu treten oder sie als Lehrer anzunehmen. Die Überzeugung dieser Menschen gebrauchen wir ebenso als Argument a posteriori für die Tatsache, wie wir die Strahlen der Sonne als Zeugen ihres Aufgangs betrachten.

Wenn nun die Teufel, und allenfalls auch Menschen, aus den deutlichsten Zeichen der Tatsache der Offenbarung und zugleich durch ihre Vernunft die Wahrhaftigkeit Gottes anerkennen und so durch ihre Vernunft gezwungen werden, die geoffenbarte Wahrheit als Wahrheit einzugestehen, kann man dies im weiteren Sinne Glauben nennen, aber im engeren Sinne ist es kein Glaube, weil man hier nicht **ein**stimmt in die Wahrheit, um dem zu uns sprechenden Gott **bei**zustimmen. Der Glaube ist kein bloser *as*sensus, er ist wesentlich *con*sensus, und nur insofern *as*sensus in die Wahrheit, als durch diesen *as*sensus der *con*sensus mit dem sprechenden Geist erreicht werden soll. Der Glaube ist keine Einstimmung in die Wahrheit, insofern sie sich unserer Erkenntnis in ihrem Grunde, oder in sich selbst, oder in ihren Folgen und Wirkungen (und gälte als solche auch die Überzeugung eines anderen Geistes) offenbart; er ist eine Einstimmung in die Wahrheit, zu der wir uns nur bestimmen, um uns einer anderen Intelligenz zu konformieren. Als solcher ist er wesentlich ein vom Willen in dieser Absicht in der Intelligenz hervorgerufener Akt, welcher die mehr oder minder große Erkenntnis der Wahrhaftigkeit des Sprechenden und die Tatsache der Offenbarung allerdings voraussetzt, aber himmelweit davon verschieden ist.

Ich sage aber noch mehr. Es kann nicht geleugnet werden, daß auch die Natur inbezug auf Gott, nachdem sie seine Wahrhaftigkeit und die Tatsache der Offenbarung durch ihre eigene intellektuelle Kraft erkannt, auch an sich den Entschluß fassen könne, ja nach natürlichem Gesetze fassen müsse, sich dem Urteile Gottes zu konformieren und anzuschließen und so die Vernunft zur Beistimmung und Unterwerfung zu bewegen. In dieser Weise behaupte ich, daß auch die Natur einen Glaubensakt zu setzen vermag, welchem der philosophische Begriff des Glaubens vollständig zukommt. In der Tat, dies kann Niemand

leugnen, und hätten die Semipelagianer nur dieses behauptet und dabei ihre Lehre deutlich genug erklärt, gewiß wären sie nicht von den orthodoxen Vätern und der Kirche selbst verdammt worden. Diese hat nur den seligmachenden Glauben, den Glauben, sicut oportet ad vitam aeternam, welcher die Türe ist zur ewigen Anschauung Gottes, jenen Glauben, der im eigentlichen und vollen Sinne göttlich ist, als übernatürlich erklärt; der eben beschriebene Glaube aber ist immer noch ein menschlicher, der aus der menschlichen Natur hervorgehen kann, daher nicht darüber hinausgeht und sie selbst erhebt. Es ist eine Unterwerfung, ein Akt der Huldigung, den die Kreatur ihrem Schöpfer darbringt, aber eigentlich keine Vereinigung und kein innerer, enger Anschluß ihrer Erkenntnis an die göttliche, durch welchen die Kreatur unmittelbar und unbeschränkt sich mit der göttlichen Erkenntnis verbände und in dieselbe so eingeführt würde, daß sie bald dieselbe auch in ihrer eigentümlichen Klarheit aufnehmen soll. Es ist ein Konsens, dessen innerer Wert nur von den ihn bestimmenden Prinzipien in der Natur getragen wird und deshalb auch wie diese an sich und durch sich nicht die Unfehlbarkeit seines Motives, der göttlichen Wahrheit nämlich, in sich aufnimmt. Die unfehlbare Wahrheit Gottes ist nur insofern das Motiv oder vielmehr das Ziel dieses Aktes, als sie der durch die Vernunft erkannte Grund und Gegenstand der Huldigung von seiten der Kreatur ist. Sie ist daher bloß moralisches Motiv als Gegenstand der schuldigen Achtung, welcher die Anerkennung von uns fordert; aber nicht ein, ich möchte sagen, physisches Motiv, das uns bewegt und zu sich hinaufzieht, um uns mit sich zu vereinigen.[1])

Die göttliche Wahrheit zieht hier nicht durch ihr eigenes Licht und ihre eigene Kraft die Kreatur an sich heran, um derselben ihre eigentümliche Erhabenheit mitzuteilen. In dem menschlichen Glauben treten wir der Gottheit nicht näher, steigen nicht zu ihr hinauf; wir erkennen nur die Erhabenheit an, die ihre Erkenntnis der unsrigen gegenüber hat. Durch den übernatürlichen,

[1]) Motiv ist die bestimmende Ursache einer Bewegung; ein moralisches Motiv bestimmt durch die Achtung, die es verlangt, einen moralischen Akt als schuldigen Tribut.

göttlichen Glauben aber werden wir eben zu ihrer Erhabenheit hinaufgehoben, um derselben teilhaft zu werden. Durch jenen hören wir nur die Stimme unseres Gebieters, durch diesen werden wir als Freunde Gottes in das Licht unseres Herrn eingeführt. In diesem geht uns das Licht der Gottheit als Morgenröte auf; der Glanz, den es in der Seele verbreitet, ist zwar noch erst ein matt dämmernder Schimmer, aber doch ist er von gleicher Art, wie der der kommenden Sonne der ewigen Klarheit.

Der übernatürliche Glaube ist ebenso eine Teilnahme an dem spezifisch göttlichen Lichte wie die unmittelbare Anschauung Gottes, nur daß er selbst noch ein matt dämmernder Schein desselben ist, der sich einstens verklären soll. Um dieses sein zu können, muß er eine der göttlichen Erkenntis geleistete Beistimmung sein, welche sie selbst unmittelbar und ausschließlich zum Motive hat, so zwar, daß er sich mit diesem Motive aufs Innigste verbindet, die ganze Kraft desselben in sich aufnimmt und zu seiner Höhe hinaufgezogen wird. Dieses ist es, was die Natur nie und nimmer zustande bringen kann: sich der göttlichen Erkenntnis als solcher unmittelbar anzuschließen und zu vereinigen und dadurch deren göttliche Eigenschaften in sich aufzunehmen. Dieses geschieht nur durch den geheimnisvollen Zug des Vaters, der uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht ruft und uns die Ohren des Herzens öffnet. Dazu reicht die von außen an uns herantretende Bezeugung der Offenbarung Gottes nicht hin; da muß eine innere Offenbarung des Vaters und Erleuchtung des heiligen Geistes hinzutreten durch jenes Licht, welches wir das eingegossene Licht des Glaubens nennen. Es ist ein mystischer Akt, der hier zu setzen ist, den wir unter der Leitung des heiligen Geistes zwar leicht setzen, dessen Natur aber ebendeshalb schwer zu erklären ist, weil er ein so „wunderbares Licht“ in unserer Seele aufgehen läßt.

Im Glauben lernen wir von Gott durch Vorausnahme (per anticipationem) seine Wissenschaft, welche wir in der visio beatifica erhalten sollen. Wie diese nicht durch unser Licht, sondern nur durch das Licht Gottes bewirkt wird, so kann auch jenes Lernen, insofern es als Einleitung und Vorbereitung auf jene Wissenschaft hinzielt, nicht durch unser, sondern nur durch

göttliches Licht hervorgebracht werden. Auch das Lernen selbst erhebt uns über die Natur, indem unser Lehrer uns nicht irgendwie etwas von seinem Wissen mitteilt, sondern uns gerade auf seine Stufe des Wissens erheben will. Darum muß uns seine Wissenschaft in ihrer ganzen Erhabenheit unmittelbar nahe treten, und wir müssen uns zu derselben erheben, oder vielmehr dazu erhoben werden. Daher muß sie in ihrem eigenen Glanze, nicht nur durch äußere Zeichen, sich in unserem Innern offenbaren und kundgeben.[1]) Sie muß zugleich durch ihre eigene Kraft die Seele an sich ziehen, um derselben ihre eigene Ruhe und Unfehlbarkeit mitzuteilen. Sie muß endlich die Seele schon einigermaßen mit ihrem Lichte erfüllen, damit sie ihren erhabenen Gegenstand mit verwandtem und ebenbürtigem Lichte auffassen könne. Das *lumen fidei* ist somit eine Gnade, durch die sich Gott unmittelbar in der Seele kundgibt, als den, der zu ihr spricht — durch die er sie zu sich hinaufzieht, um sie in sich allein ruhen zu lassen — und durch die er ihr seine Wahrheit in höherer Weise verständlich und faßbar macht; in ähnlicher Weise, wie das lumen gloriae der Seele die Wesenheit Gottes gegenwärtig macht, sie zu deren Anschauung bewegt, und sie befähigt, in die Tiefen derselben einzudringen.[2])

Die innige Vereinigung, durch welche wir im Glauben uns mit der göttlichen Erkenntnis verbinden, auf daß der Akt die eigen-

[1]) Diese innere Offenbarung, dieser internus quasi „auditus Dei loquentis in auribus cordis a Deo apertis" schließt die Notwendigkeit der äußeren Offenbarung, wie auch die der rationellen Erkenntnis ihrer Wirklichkeit nicht aus; nicht jene, weil das lumen fidei ordinarium nur dazu bestimmt ist, die äußere Offenbarung im rechten Geiste aufzufassen; nicht diese, weil der Mensch den Glaubensakt mit Freiheit vollziehen und sich über die Erfüllung seiner Pflicht in demselben Rechenschaft ablegen, also auch ein reflexes Bewußtsein von den objektiven Bedingungen desselben haben muß, wozu das an sich dunkle und mystische, über die Reflexion erhabene übernatürliche Licht des Glaubens nicht ausreicht.

[2]) Jene drei Momente werden in der heiligen Schrift bezeichnet als auditus und revelatio interna — tractio Patris — innere Erleuchtung, illuminatio cordis; durch welche letztere ebenfalls eine gewisse revelatio entsteht, der Mensch geistig *(spiritalis)* und so fähig wird, nicht nur das Natürliche, sondern auch das Übernatürliche zu verstehen: Spiritalis homo judicat omnia, etiam ea, quae animalis homo non potest intelligere (1. Kor. 2, 15).

tümliche Kraft seines Motivs in sich aufnehme, offenbart sich am deutlichsten darin, daß der theologische und eigentlich göttliche Glaube wesentlich unfehlbar ist. Das heißt, es kann keinen Akt desselben geben, der nicht wesentlich wahr ist; während jener Glaube, von dem wir sagten, daß er aus der Natur hervorgehen könne, nicht wesentlich wahr und unfehlbar sein muß. Denn den Akt dieses letzteren können und müssen wir setzen, wenn wir durch unsere Vernunft überzeugt sind, daß Gott etwas offenbart hat. Wie nun die Vernunft in diesem Urteile irren kann, so kann sie sich auch zu jenem bloß menschlichen Glauben irrtümlich bestimmen und so im Glaubensakte selbst dann, wenn er moralisch gut ist, irren. Und warum? Weil die göttliche Wahrheit und Unfehlbarkeit zwar einigermaßen das Ziel ist, nach dem er sich hinbewegt, und insofern auch Motiv des Aktes, als eines moralisch guten ist, aber nicht selbst durch ihr eigenes Licht uns zu sich hinzieht und mit sich vereinigt, und so auch nicht durch sich selbst unmittelbares Motiv des Aktes wird, insofern er ein Erkenntnisakt ist. Wenn aber der Geist nicht nur dem Urteile der Vernunft über einen der göttlichen Wahrheit zu zollenden Tribut, sondern dem Lichte und Zuge der göttlichen Wahrheit selbst folgend, sich ihr hingibt und so mit ihr vereinigt, dann freilich ist sein Akt unfehlbar wie sie selbst, weil er dann wirklich und unmittelbar auf die göttliche Wahrheit als solche gegründet wird.[1]) Dann wird auch die Gewißheit, die wir erlangen, eine ungleich

[1]) Vgl. *Dionys. Areop.* de div. nom. c. 7. § 4. *Ὁ λόγος οὗτος ἐστὶν ἡ ἁπλῆ καὶ ὄντως οὖσα ἀλήθεια, περὶ ἣν, ὡς ἁπλανῆ καὶ καθαρὰν τῶν ὅλων γνῶσιν, ἡ θεῖα πίστις ἐστὶν, ἡ μόνιμος τῶν πιστευόντων ἵδρυσις, ἡ τούτους ἐνιδρύουσα τῇ ἀληθείᾳ, καὶ αὐτοῖς τὴν ἀλήθειαν ἀμεταπείστῳ ταὐτότητι, τὴν ἁπλῆν τῆς ἀληθείας γνῶσιν ἐχόντων τῶν πεπεισμένων.* Dieses Wort (Erkenntnis Gottes) ist die einfache und wahrhaft seiende Wahrheit, um welche, als die reine und unfehlbare Erkenntnis aller Dinge, sich der göttliche Glaube bewegt, die einzige Gründung (Stütze, Ruhe) der Glaubenden, welche sie in die Wahrheit und die Wahrheit in sie hineingründet in unerschütterlicher (indissuasibili, Corderius) Einheit, indem die dem Glauben Gewonnenen die einfache (nach göttlicher Art) Erkenntnis der Wahrheit besitzen. M. gr. 3, 872. Vergl. auch *Maximus Martyr* in capitibus theologicis Centur. II. c. 7—13. Überhaupt kann man noch über die übernatürliche Ordnung II, 68—74, IV, 12—20 und weiterhin I, 1—50 nicht ohne Nutzen vergleichen. M. gr. 90, 1224—1225, 1308—1312, 1084—1101. Die schönste Stelle werden wir später noch anführen.

höhere und sicherere, nicht nur weil wir in diesem Lichte unfehlbar sind und dadurch nicht irren können, sondern weil die Gewißheit dann nicht mehr auf kreatürlichem, sondern auf göttlichem Lichte ruht und an dessen Erhabenheit und Gediegenheit teilnimmt. Die Gewißheit des Glaubens ist eine solche, daß sie nicht nur die Gewißheit der durch die Vernunft erkannten äußeren Zeichen der Offenbarung himmelweit übersteigt, sondern selbst die der evidentesten und ersten Wahrheiten, welche wir durch die bloße Vernunft erkennen, an innerer Vollkommenheit ohne Vergleich übertrifft.

Was von der inneren Unfehlbarkeit und Zweifellosigkeit des Glaubens gesagt ist, darf nicht dahin mißverstanden werden, als ob das Subjekt, welches den Glauben hat, in Glaubenswahrheiten nicht irren oder auch am Glauben nicht zweifeln könne. Dies kann immerhin geschehen und zwar weil, wie wir seinerzeit gesagt haben, die Übernatur in diesem Leben noch nicht die ganze Natur so durchdringt, daß diese nur durch jene wirken könnte. Dieselbe kann auch noch durch sich wirken, und ebendeshalb kann sie auch am Glauben selbst zweifeln, und inbezug auf Glaubenswahrheiten bona fide und deshalb salva fide divina irren. Aber wenn dieses letztere geschieht, wirkt das Licht des Glaubens nicht mit, und wenn jenes erstere, wird es sogar aufgehoben und ausgelöscht.

Oben haben wir auch gesagt, der Glaube stimme im Hauptgegenstande, der durch denselben erkannt wird, mit der visio beatifica überein. Das ist nicht nur insofern wahr, als beide wie immer dasselbe Objekt erkennen (als objectum materiale commune), sondern auch insofern, als die Rücksicht, unter welcher es erkannt wird, bei beiden dieselbe ist (ratio formalis sub qua objectum cognoscitur). Der Glaube ist ja eine Antizipation der Anschauung Gottes. Also erkennt auch er, wie diese, Gott nicht nur insofern er sich in der geschaffenen Natur abspiegelt und aus ihr in aufsteigender Weise erkannt werden kann, sondern so, wie er in sich selbst ist, unabhängig von aller Verbindung mit der geschaffenen Natur als solcher. Folglich ist auch das durch den Glauben in Gott Erkannte etwas Übernatürliches, nicht für Gott selbst, sondern inbezug auf die Erscheinung Gottes in der ge-

schaffenen Natur. Später werden wir besonders sehen, daß dies hauptsächlich in der inneren Offenbarung und Entfaltung Gottes in dem trinitarischen Prozesse besteht. Ja, auch alles Natürliche erkennt der Glaube in übernatürlicher Weise, indem er in dunkler, wie die visio beatifica in klarer Weise, alle natürlichen Dinge erkennt, wie sie aus ihrer übernatürlichen Ursache hervorgehen, auf sie zurückbezogen werden, und vorzüglich, wie sie mit derselben in eine übernatürliche Verbindung treten.

Alle diese übernatürlichen Gegenstände werden uns durch das Licht des Glaubens gleichsam verwandt, ähnlich, wie uns die natürlichen intelligiblen Dinge durch das Licht der Vernunft verwandt werden. Daher bewirkt das Licht des Glaubens in uns, daß wir dieselben, wenn sie uns vorgehalten werden, leicht auffassen, obgleich wir sie nicht eher in sich selbst schauen und begreifen können, als bis das Licht des Glaubens in das Licht der Glorie verklärt und aufgegangen ist.

So ist also der Glaube übernatürlich in seinem Ursprunge aus dem göttlichen Lichte, übernatürlich in seinem inneren Motive, der göttlichen Wahrheit, der er sich in ihrer eigentümlichen Erhabenheit und Unfehlbarkeit anschließt, übernatürlich in seinem Gegenstande, übernatürlich endlich in seiner Vollendung, nach der er strebt, welche nichts anderes ist als die visio beatifica; übernatürlich wie diese, und darum göttlich, eine Teilnahme an der Gott eigentümlichen Erkenntnis.[1])

b) Die Liebe.

Leichter in einigen Beziehungen ist die Bestimmung der Übernatürlichkeit der christlichen Liebe.[2]) Denn einerseits hat sie den übernatürlichen Glauben schon zur Grundlage; andererseits brauchen wir, um zu erkennen, wie sie eine Teilnahme an der göttlichen Liebe ist, bei ihr nicht erst auf den Zustand ihrer Vollkommenheit im Himmel zurückzugehen, da sie ja schon in diesem Leben der Substanz nach vollkommen ist. Und so könnte

---

[1]) Vergl. über das Gesagte *A. Gratry,* Erkenntnis Gottes. Aus dem Französischen übersetzt von K. J. Pfahler u. a. II Regensburg 1858, 45 ff.

[2]) *Vgl. hierüber *J. Kirschkamp,* Der Geist des Katholizismus in der Lehre vom Glauben und von der Liebe, Paderborn 1895.

man hier einfach sagen: die übernatürliche Liebe ist diejenige, welche durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen wird und sich auf das Licht und die Erkenntnis des Glaubens gründet, wie die natürliche Liebe jene ist, welche aus der Natur hervorgeht und der Vernunfterkenntnis sich anschließt. Dieser Unterschied ist wahr und tief begründet; aber man muß ihn in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung durchdringen, damit er nicht als ein rein äußerlicher aufgefaßt werde, in Beziehung nämlich auf die der Liebe vorausgehende Erkenntnis, oder die Art und Weise ihres Entstehens; vielmehr als ein tief innerlicher, inbezug auf das Wesen der Liebe selbst, durch welches jenes Verhältnis derselben zur Erkenntnis und zu ihrer Ursache sich erst bestimmen muß. Daher können jene Theologen, welche keine Übernatur im engeren Sinne als der Liebe zugrunde liegend, annehmen, keine stichhaltige und tiefere Bestimmung des Unterschiedes zwischen natürlicher und übernatürlicher Liebe aufstellen. Ich hoffe, in folgender Weise wird es einigermaßen gelingen, diese so wichtige und interessante Bestimmung zu erleichtern.

Schon mehrere Male haben wir gesagt, die Liebe sei eine Einheit des Affektes, d. h. eine Einheit eines Subjektes dem Affekte nach, oder der Zuneigung nach, entweder mit einem anderen Subjekte (d. h. einem besitzenden Gute), oder einem Objekte (nämlich einem zu besitzenden Gute). Es kann nämlich ein Subjekt eins werden mit einem anderen Subjekte, indem es demselben Gutes will, wie sich selbst; oder mit einem Objekte, indem es dasselbe in sich aufnehmen und mit ihm vereinigt sein will. Es ist die Liebe zu demjenigen, welchem man Gutes will, und die Liebe zu der Sache, die man ihrer Substanz oder Qualität nach jemandem wünscht. Die erstere Art der Liebe wird gewöhnlich amor *amicitiae* genannt. Diese Bezeichnung ist jedoch sehr ungenau; denn amicitia besteht in und durch die Liebe nur dann, wann beide Subjekte sich ziemlich gleich und sehr nahe stehen. So setzt man den Namen der species für den des genus. Für dieses gibt es keinen besseren als amor *benevolentiae*. Die zweite können wir amor *concupiscentiae* (begehrliche Liebe) nennen, insofern sie sich auf ein Objekt (Qualität, Form oder

Sache) bezieht, das wir für uns oder für andere begehren. Dabei ist aber zu bemerken, daß eine Sache begehrt werden kann entweder bloß als Mittel, um uns das eigentlich Gewünschte zuzuführen, oder als dieses selbst; und wiederum die Sache, die wir wünschen und genießen, kann derart sein, daß sie entweder durch die Vereinigung mit uns ihre eigene Natur und Schönheit verliert, wie die Speisen, die wir genießen, oder daß vielmehr das genießende und verbundene Subjekt durch seine Vereinigung mit der Sache sie nicht verdirbt, sondern in ihre Schönheit und Herrlichkeit verklärt wird.[1])

Dieses ist die *concupiscentia casta,* keusche Begierde, von welcher Augustinus so oft redet, welche da ist, wo die Seele Gott als ihre Speise und ihren Bräutigam genießt; *casta,* weil sie frei ist von aller corruptio; casta, weil der Genießende weder im Genusse seine eigene Schönheit verliert, noch auch die innere Güte und Schönheit des Gegenstandes seinem Genusse zum Opfer bringt.

Beide Arten der Liebe, die wir unterschieden haben, beruhen auf einer gewissen Einheit, Konvenienz, Verwandtschaft mit dem geliebten Gegenstande. Denn was die erstere angeht, nur insofern wir den andern als eins mit uns, oder uns als eins mit ihm betrachten, können wir ihm aus Liebe Gutes wollen, wie uns selbst; und die geordnete und die natürliche Liebe kann nur die als eine Person betrachten, die es einigermaßen wirklich sind. So lieben wir von Natur und sollen lieben alle Menschen als unsere Nächsten, weil sie alle eins mit uns sind in der Natur. So lieben wir mit besonderer Liebe diejenigen, denen wir enger verbunden sind, in einem Staate, in einer Nation, in einer Familie, überhaupt diejenigen, welche mit uns gleiche Fähigkeit und gleichen Beruf zu einem *bonum commune* haben. Insofern wir nämlich ein bonum commune besitzen oder zu erreichen haben, wollen wir dasselbe den anderen ebenso wie uns; und unsere Liebe spezifiziert sich und enthält selbst eine verschiedene unitas affectus, je nachdem die objektive Einheit im Guten

[1]) „*Comedes me;* non mutabis me in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis *in me*", läßt der heil. Augustinus den Sohn Gottes zu uns sagen. Confess. 7, 10.

oder die Gemeinschaft eine andere ist. Auf andere Weise aber sind wir eins z. B. mit unseren Eltern. Wir sind nicht nur eins mit ihnen in einem Dritten, der Natur nämlich, also zusammengehörig, koordiniert, sondern wir sind auch eins mit ihnen als ihnen angehörig, subordiniert, und lieben sie als unser Prinzip, da wir nicht nur die Fähigkeit und Bestimmung zum Guten mit ihnen gemein haben, sondern auch deren Grundlage, die Natur, von ihnen empfangen. Überhaupt ist also die Liebe zu einem anderen Subjekte abhängig von der Verbindung, Gemeinschaft (communicatio), in der wir mit ihm inbezug auf das Gute stehen, indem wir eins mit ihm sind entweder in der gleichen Fähigkeit und Tendenz zu einem bestimmten Gute, oder was noch mehr ist, indem wir mit ihm hierin so eins sind, daß wir diese Bestimmung von ihm selbst empfangen und deshalb ihm angehören. Im ersten Falle ist die Liebe einfach die einer gegenseitigen Gemeinschaft, im zweiten die einer vollen Hingabe an den geliebten Gegenstand, weil man ihm ganz angehört. Von der Verschiedenheit dieser Verbindung hängt auch die Verschiedenheit der Liebe ab. So ist die Liebe eines Knechtes zum Herrn wesentlich verschieden von der Liebe des Kindes zum Vater, nicht als wenn ein guter Knecht nicht auch dem Herrn selbst wegen seiner selbst Gutes wollte, sondern weil dieser Wille, wie auf einer anderen reellen Einheit, so auch auf einer anderen affektuellen Einheit mit der Person des Herrn beruht. Diese affektuelle Einheit ist in dem Grade inniger und enger, je inniger und enger jene reelle ist.

So haben wir auch eine doppelte Liebe zu Gott wegen unseres doppelten Verhältnisses zu ihm, unserer doppelten Einheit, Verwandtschaft und Gemeinschaft mit ihm. Der göttlichen Güte sind wir teilhaft erstens durch die Natur, als vernünftige Geschöpfe Gottes, denen er Sein, Leben und Intelligenz mitgeteilt hat. Als solche lieben wir Gott als unseren Schöpfer, unseren Herrn, nicht so sehr als unseren Vater, weil wir nicht eins mit ihm sind in seiner Natur, und darum auch nicht in seinem eigenen Reichtum, wie das Kind mit dem Vater; weil unsere Verwandtschaft mit ihm nur eine so entfernte ist, daß wir dadurch nicht die erhabene Würde seiner Kinder haben. Wir sind dadurch nur eins mit ihm in allgemeineren, nicht in den besonderen Vor-

zügen seiner Natur, und haben darum auch nicht die Fähigkeit dazu und den Anspruch darauf, eins mit ihm zu sein in der seiner Natur eigentümlichen Seligkeit. Durch die Übernatur aber nehmen wir an seiner Natur teil und werden so auch zu seiner eigentümlichen Seligkeit berufen. Wir werden eins mit ihm in der Grundlage des Besitzes und darum dem Besitze des Guten selbst, wie das Kind mit seinem Vater, d. h. in der Würde und der Erbschaft; eins mit ihm in der innigsten Einheit, ähnlich jener, wie sie zwischen dem Eingeborenen und dem Vater besteht. So muß also auch die Liebeseinheit mit Gott eine ohne Vergleich innigere, erhabenere und herrlichere sein, wenn wir Gott nicht nur als Schöpfer, dem wir noch ferne stehen, sondern in Vereinigung mit seinem eingeborenen Sohne als unseren Vater lieben.

Diese Liebe wird die Liebe der Freundschaft genannt, nicht deshalb, weil sie überhaupt Gott Gutes will[1]) (denn dies kann auch die natürliche knechtische Liebe), sondern deshalb, weil wir Gott lieben als unseren Freund, der nämlich durch die Teilnahme an seiner Natur und Berufung zu seiner Seligkeit uns sich gewissermaßen gleichgemacht und auf die innigste Weise verbunden hat, wie dieses zwischen liebenden Freunden der Fall ist.

Es ist die Liebe, mit der wir Gott lieben als den *auctor beatitudinis*, scilicet *supernaturalis*, wie der in der Kirche nach dem heil. Thomas klassisch gewordene Ausdruck sagt, nicht als ob wir Gott liebten wegen der übernatürlichen Glückseligkeit, die er uns schenkt, sondern weil Gott dadurch, daß er uns zu seinem Leben und seiner Seligkeit bestimmt und zu dem Ende uns seine Natur durch die Übernatur mitteilt, unser Vater und so auf die innigste Weise mit uns verbunden wird.

Diese Liebe ist es, mit der wir Gott lieben durch die Erkenntnis des Glaubens, nicht als ob dieser einfach als neue Erkenntnisweise auch eine Verschiedenheit der Liebe begründen müßte, sondern weil er als göttlicher Glaube nach der oben gegebenen Erklärung uns eine spezifisch höhere Erkenntnisweise

[1]) Also mit einem amor benevolentiae; die benevolentia ist immer eine freundliche Gesinnung gegen jemand; aber darum noch nicht eine freundschaftliche; diese schließt eine große Innigkeit und Vertraulichkeit des gegenseitigen Verhältnisses ein.

gibt, als wir durch die Vernunft haben, so also auch die göttliche Güte selbst in anderer Weise uns nahe bringt, als die natürliche Erkenntnis, nämlich in ihrer eigensten und höchsten Erhabenheit, wie sie durch die Übernatur uns verwandt wird.

Diese Liebe ist es, mit der wir Gott lieben, wie er in sich selbst ist, nicht als ob nicht auch die Natur Gott lieben könnte wegen des Guten, das er in sich selbst hat, und um seiner selbst willen, wie Vasquez meinte, sondern weil sie Gott in seiner eigenen Güte liebt, wie sie über aller Verbindung mit den geschaffenen Naturen als solchen und unabhängig von diesen dasteht.

Kurz, es ist eine Liebe, durch welche wir uns dem Affekte nach mit der Güte Gottes verbinden, nicht jener Einheit und Verbindung gemäß, die wir durch unsere Natur mit ihr, als der höchsten Ursache derselben, haben, sondern jener Einheit und Verbindung gemäß, die wir mit ihr durch die Teilnahme an ihrer eigenen Natur in der Übernatur besitzen, einer Verbindung, die uns zu ebenbürtigen Kindern und Freunden Gottes macht und uns auf das Innigste an das eigene Wesen der Gottheit anschließt.

Auf ähnliche Weise ist nun auch der amor concupiscentiae, durch den wir Gott für uns mit keuscher Zuneigung lieben, d. h. durch den wir Gott, als den Gegenstand unserer Seligkeit und das Ideal unserer Vollkommenheit, zu besitzen wünschen, in dessen Bild wir verklärt zu werden verlangen, ein doppelter, ein natürlicher und ein übernatürlicher. Denn wenn wir in doppelter Weise mit Gott, als dem Prinzip unseres doppelten Seins, vereinigt sind, so können wir auch auf doppelte Weise mit Gott, als dem Gegenstande und Ziele unserer Seligkeit und Tätigkeit, und dem Ideale unserer Vollkommenheit, vereinigt werden. Wir können Gott in uns aufnehmen und besitzen durch eine doppelte Erkenntnis und folglich in einem doppelten Bilde, durch die Erkenntnis, welche aus der Natur hervorgeht und Gott nur im Spiegel schaut, und jene andere, welche der Übernatur entspricht und Gott in seiner eigenen Wesenheit in der Seele abspiegelt. Die Kraft aber, ein Objekt als unser Gut zu besitzen und zu genießen, bestimmt eben unsere Verwandtschaft mit ihm, d. h. unser Verhältnis und unsere Tendenz zu demselben

und dessen Konvenienz mit uns. So sind durch unsere vegetativen Kräfte die Materialien der Vegetation, durch unsere animalischen die Gegenstände der verschiedenen Sinne, durch unsere Vernunft deren eigentümliche intelligibilia uns verwandt. Daher liegt in der Natur mit jenen Kräften auch eine denselben entsprechende Tendenz und natürliche Liebe zu den betreffenden Objekten, und zwar so, daß diese Tendenz und Liebe wesentlich verschieden ist, je nachdem jene Kräfte einer besonderen Stufe in unserer Natur angehören.

So gibt es in uns auch eine doppelte, jenen beiden Verbindungen mit Gott entsprechende begehrliche Liebe zu demselben; eine, welche die Natur selbst in sich trägt und durch welche sie darnach strebt, Gott zu erkennen und zu besitzen, wie sie es durch ihre Kräfte vermag; und eine andere in der Übernatur begründete, durch welche diese darnach strebt, Gott zu erkennen, wie er in sich selbst ist, und so zu erkennen, wie es an sich nur seiner Natur zukommt.

Bevor wir das Gesagte noch mehr ausführen, bemerke ich, daß inbezug auf Gott, sowohl in der natürlichen als in der übernatürlichen Ordnung, der amor concupiscentiae und der amor benevolentiae nicht soweit auseinander liegen, wie in anderen Verhältnissen, durch deren Analogie man sich hier irre leiten läßt; ja, daß beide hier gewissermaßen in ihrer Reinheit ineinander fallen. Einer schließt den andern nicht aus, vielmehr schließt einer den andern ein, oder führt wenigstens zu demselben. Denn erstens ist hier der amor concupiscentiae nicht ein solcher, der seinen Gegenstand so an sich zieht und sich vereinigt, daß derselbe in dem Genuß untergeht oder dem Besitzenden untergeordnet wird. Wir verlangen vielmer mit Gott dadurch vereinigt zu werden, daß wir sein Bild in uns aufnehmen, daß wir in ihn verklärt werden; daher ziehen wir durch jene Liebe nicht so sehr Gott zu uns herab, als wir dadurch zu ihm hinaufgezogen werden. Es ist also, wenn sie ist, wie sie sein soll, eine *concupiscentia casta,* welche der erhabensten und reinsten Güte Gottes keinen Eintrag tut, vielmehr eben auf dieselbe gegründet ist.[1]) Diese concupiscentia nun, durch

[1]) Hierauf läßt sich ein wunderschönes Bild aus *Dion.* de div. nom. c. 3 anwenden. Wenn ein goldenes Seil von der Sonne zu uns herabhinge und wir

die wir Gott begehren als unser Ziel, mit dem wir vereinigt werden, als Gut und Objekt, das wir erlangen sollen, steht in engster Verbindung mit der Liebe der Hingabe, die wir ihm als unser Prinzip zollen: denn deshalb ist Gott das Ziel, Ideal und Objekt, mit dem wir vereinigt werden sollen, weil er in uns das Prinzip einer Natur oder Quasinatur ist, die der seinigen ähnlich ist und darum auch, wie die seinige, ihn selbst zum Gegenstande ihrer Tätigkeit haben soll. Deshalb wird unsere Tätigkeit auf Gott als Ziel zurückgelenkt, weil die Kraft dazu von ihm ausgeht.

Die Güte der Natur Gottes schenkt uns eine ähnliche des Guten fähige Natur, durch die wir ihm verwandt sind und ihn lieben, insofern wir ihm als unserem Prinzip angehören. Die Güte Gottes wird auch der Gegenstand und das Ideal der vollkommenen Tätigkeit, durch welche die Güte unserer Natur sich vollendet; insofern gehört sie uns an und lieben wir sie als den Gegenstand unseres Besitzes, als das Ziel unserer Vollendung. Diese beiden Rücksichten sind offenbar so innig verwandt, daß sie in der vollendeten Wirklichkeit ganz ineinanderfallen. Denn Gott ist das Prinzip und die Ursache nicht nur unserer Natur, sondern auch unserer Tätigkeit; folglich besitzen wir ihn nur dadurch, daß wir ihm auf eine besondere Weise angehören. Hinwieder gehören wir Gott dadurch an, daß er uns eine der seinigen ähnliche Natur mitteilt, durch welche wir der seinigen nach unserer oder nach seiner Art teilhaft werden; aber eben hierdurch sind wir auch fähig, ihn zu besitzen, auf daß er uns angehöre. Daher ist auch die vollendete Liebe eine *unitas affectus* mit Gott, eine affektuelle Vereinigung mit Gott, durch die wir ihm anhängen, sodaß zugleich er uns besitzt und wir ihn besitzen. Wenn wir wahrhaft Gott lieben als den, welchem wir angehören, müssen wir auch notwendig darnach verlangen, ihm ganz anzugehören, indem wir uns mit ihm vereinigen als dem Objekte und dem Ideale unserer Tätigkeit; und wenn wir wahrhaft Gott besitzen wollen, verlangen wir auch notwendig ihm anzugehören. Im Grunde also

---

dasselbe an uns ziehen wollten, würden wir nicht die Sonne zu uns herabziehen, vielmehr zu ihr hinaufgezogen werden. Ebenso wird, wenn man auf einem Schiffe an einem auf dem Lande befestigten Taue zieht, nicht das Land zum Schiffe, sondern das Schiff zum Lande hin bewegt. M. gr. 3, 679.

ist die reine und vollkommene Liebe **eine** Grundbewegung, eine Zuneigung nach der Güte Gottes hin, durch die sie mit uns und wir mit ihr vereinigt werden.

Um nun den Faden wieder aufzunehmen, so sagt man häufig, reine Liebe liebe eine Sache ihrer selbst und nicht einer anderen wegen. Und hieraus schließt man, daß es keine doppelte wesentlich und dem Motive nach verschiedene Liebe Gottes geben könne, da ja die Güte Gottes nur eine sei. Freilich, reine Liebe liebt das Gute seiner selbst wegen, d. h. das Gute als besitzendes Subjekt, wenn sie ihm das Gute (als Qualität und Besitz) nicht wegen eines anderen, sondern seiner selbst wegen wünscht, weil sie sich nämlich darin wohlgefällt; und das Gute als zu besitzendes Objekt, wenn sie in seiner inneren Schönheit sich wohlgefällt, es also nicht bloß liebt als Mittel zur Erreichung anderer Zwecke und auch nicht seine Güte dem Genusse zum Opfer bringt. Zugleich bemerke ich, daß das Wohlwollen eigentlich nicht die Liebe selbst ist; es geht zunächst aus der Liebe hervor; es setzt die Liebe als affektuelle Vereinigung voraus.

Die innere Güte des geliebten Gegenstandes ist Motiv der Liebe, aber nicht absolut, sondern insofern es eine dem Liebenden verwandte Güte ist, mit der er eins ist, oder die mit ihm eins werden soll.

Mag man immerhin Liebe nennen das Wohlgefallen, welches der denkende Geist an der Schönheit, der Ordnung und dem Guten in allen Gebieten seines universellen Anschauungskreises hat; im engeren Sinne ist die Liebe, welche eigentlich mit dem geliebten Gegenstande vereinigen soll, das Wohlgefallen, was wir an der Güte eines Gegenstandes haben, insofern wir damit vereinigt sind oder damit vereinigt werden sollen, d. h. insofern seine Güte der unsrigen verwandt ist, entweder als die Güte eines Subjektes, einer Natur, der die unsrige verwandt und verbunden ist, oder die Güte eines Objektes, das den Kräften unserer Natur proportioniert ist.

So lieben wir also die Güte Gottes mit geistiger Liebe auf doppelte Weise, weil sie auf doppelte Weise unserem Geiste verwandt ist, durch dessen eigene Natur und durch die als Übernatur in ihr hinzugetretene Partizipation der göttlichen Natur. Durch

die erste ist uns Gott verwandt als die höchste intelligente Natur, welche die uns wesentlich eigene Natur nach ihrem Bilde hervorgebracht hat und das höchste intelligible Objekt, auf das alle anderen geschaffenen und natürlichen Objekte sich zurückführen lassen. Durch die Übernatur aber ist er uns ohne Vergleich inniger verwandt, als Natur, weil wir, der seinigen teilhaft geworden, gewissermaßen eine Natur mit ihm haben, als Objekt, weil das Licht, das wir durch die Partizipation der göttlichen Natur erhalten, nur in der unmittelbar anzuschauenden göttlichen Wesenheit sein eigentümliches, ihm proportioniertes Objekt besitzt.

Darum ist aber noch nicht die Verwandtschaft eigentlich das Motiv der Liebe, sondern die Güte der Sache selbst. Die Güte übt die Anziehungskraft aus, obwohl dieselbe nur auf verwandte Wesen, und insofern sie verwandt sind, wirken kann. Viel weniger ist das Gute, durch das wir Gott verwandt sind, z. B. die Natur, die wir von ihm erhalten, Motiv der reinen und vollkommenen Liebe gegen ihn. Denn ebensowenig als unsere Natur das Motiv der Liebe ist, wenn wir unseren Nächsten deshalb lieben, weil er eine Natur mit uns hat, lieben wir auch Gott wegen der von ihm empfangenen Natur, als dem Motive unserer Liebe. Wenn man also sagt, die natürliche Liebe liebe Gott als Prinzip und Ziel der natürlichen, die übernatürliche als das Prinzip und Ziel unserer übernatürlichen Güte, wird damit das von Gott ausgegangene und auf ihn bezogene Gut nicht als Motiv seiner Liebe vorausgesetzt; es wird bloß gesagt, daß die eine göttliche Güte auf doppelte Weise Motiv der Liebe sei, indem sie dieselbe bewegt, auf Grund einer doppelten Einheit unserer Seele mit sich selbst (durch Natur und Übernatur) und um eine doppelte Einheit mit sich zu erzielen (durch natürliche und übernatürliche Erkenntnis).

Hier scheint sich eine ähnliche Schwierigkeit zu erheben, wie vorher bei der Übernatürlichkeit des Glaubens. Die natürliche intellektuelle Erkenntnis und der Wille können sich vermöge ihrer Universalität einigermaßen über alle Ordnungen der Wesenleiter erstrecken. Die vernünftige Erkenntnis kann sich auch über das Gebiet der sinnlichen, die unter ihr steht, verbreiten. Ja, wir haben gesehen, daß sie an sich, wenn ihr die äußeren Hilfsmittel

gegeben sind, auch auf das Übernatürliche und Geoffenbarte sich richten könne. Ebenso kann der Wille, die geistige Begehrungskraft, auf das Gebiet der sinnlichen übergreifen und das lieben und wollen, was an sich nur dieser zu lieben und zu begehren zukommt. Warum sollte nicht auch der natürliche Wille auf das Übernatürliche gehen können, um Gott zu lieben als das Prinzip und Ziel der übernatürlichen Ordnung? Und wenn so, wo bleibt dann die wesentliche Übernatürlichkeit der Liebe, selbst wenn man ein übernatürliches Motiv zuließe?

Diese Schwierigkeit greift auf den tiefsten Grund der Sache ein. Wir können gleich an das anknüpfen, was darin vorgebracht wurde. Der Wille kann auch das sinnliche Gute lieben, was eigentlich dem sinnlichen Begehrungsvermögen zukommt. Aber liebt er es auch in derselben Weise, wie dieses? Strebt der Wille von Natur nach jenem sinnlichen Gute, wie dieses? Ist es der Wille, der gewissermaßen, wie das polarisierte Ende einer Nadel, von dem verwandten Guten selbst angezogen wird? Ist es auch der Wille, welcher sich mit jenem Gute vereinigt, dasselbe genießt, die ihm eigentümliche Süßigkeit kostet und darin ruht? Ist es auch der Wille, der jenen eigentümlichen Schmerz empfindet, der entsteht, wenn einer strebenden Kraft das ihr eigentümliche Gute genommen wird?

Jeder Stufe auf der Leiter der Naturen entspricht ein ihr eigentümliches Gut, und das allgemeine Gut (Gott) teilt sich jeder nach ihrer eigentümlichen Art mit. Darum ist in jeder Stufe der Wesen ein ihr eigentümliches Streben nach ihrem Guten und auch das allgemeine Gut erstrebt jede auf ihre eigentümliche Art. In den rein materiellen Dingen ist diese Tendenz eine tote, wie sie selbst tot sind; in den Pflanzen eine lebendige, auf ihre eigene Entwicklung gerichtete; in den Tieren ist sie schon durch sinnliche Erkenntnis geleitet und mit Empfindung verbunden; aber immer auf die ihnen verwandten materiellen Dinge gerichtet; in den geistigen Naturen ist sie durch intellektuelle Erkenntnis geleitet und auf verwandte geistige Dinge gerichtet; in Gott endlich ist sie eine höchst geistige, reine und vollkommene, die aber in sich selbst ihr Ziel und ihre Ruhe findet.

Auf den verschiedenen Stufen der Naturen, zwischen den

Individuen jeder Natur und zwischen ihr selbst und ihrem eigentümlichen Gute besteht eine besondere Art von Anziehung, gewissermaßen ein Magnetismus eigener Art, der sich auf eine besondere Verwandtschaft gründet. Wenn nun die verschiedenen Stufen der Natur in einem Wesen sich sammeln, wie im Menschen, kann sich die höchste universellste Tendenz desselben (die geistige) einigermaßen über alle erstrecken; aber ihre Liebe zu dem den einzelnen Stufen entsprechenden Gute wird nie derart sein, wie die der jener Stufe entsprechenden Tendenz, welche, von der eigentümlichen Anziehungskraft des ihr verwandten Objekts angezogen, sich auch mit demselben vereinigt, es kostet, genießt und darin ruht.

Wie nun hier der Wille sich über das Gebiet anderer strebender Kräfte verbreitet, ohne zu denselben hinabzusteigen und ohne daß er von den Motiven derselben nach ihrer eigentümlichen Anziehungskraft bewegt wird, so könnte auch der natürliche Wille im Menschen, wenn dieser zu einer übernatürlichen Verwandtschaft mit Gott erhoben ist, ebenfalls Gott mit Rücksicht auf diese Verwandtschaft lieben,[1]) ohne sich zu der dieser Verwandtschaft entsprechenden Tendenz der Übernatur zu erheben und von dem Motive derselben (Gott als *bonum supernaturale*) nach der ihm eigentümlichen Anziehungskraft bewegt zu werden. Denn auch die Übernatur als solche bildet gewissermassen eine eigene Stufe auf der Wesenleiter und erhebt den Menschen in ähnlicher Weise über seine natürliche Geistigkeit, wie diese ihn über die Sinnlichkeit erhebt. Wie er nun durch die Sinnlichkeit eine andere Verwandtschaft mit gewissen Gütern eingeht und eine eigentümliche, von der geistigen verschiedene Tendenz dazu erlangt, so erhält er auch durch die

[1]) Nach erlangter Erkenntnis der uns bestimmten übernatürlichen Glückseligkeit in der Anschauung Gottes kann der Mensch auch ein Verlangen darnach haben, aber kein wirksames, d. h. das ihn zu diesem Ziele hinführt und damit vereinigt; kein solches, welches, wie Gratry sagt, das Objekt erfaßt und in der Seele unter dem wirklichen Zuge des übernatürlichen Erkennbaren und Begehrbaren geboren wird. Derselbe sagt: „Zwischen den beiden Arten des Verlangens besteht ein Unterschied, wie zwischen der Wirklichkeit und dem Schatten, dem Vollen und dem Leeren, dem Positiven und dem Negativen.“ *A. Gratry:* Über die Erkenntnis Gottes II, 103.

Übernatur eine Verwandtschaft mit der göttlichen Güte, die er als natürlicher Geist nicht hat, und wird folglich kraft derselben von dieser auf eine Weise angezogen, wie die Natur davon nicht angezogen wird. Nur in der erhöhten Natur offenbart demnach die Gottheit ihre besondere übernatürliche Anziehungskraft; nur sie kostet den der göttlichen Schönheit und Güte an sich eigentümlichen Reiz und ihre Süßigkeit; nur sie wird mit derselben durch die Liebe wahrhaft vereint, ruht in ihr und gelangt zu ihrem eigentümlichen Genusse. Wenn sich also der natürliche Wille auf die übernatürliche Güte der Gottheit erstrecken kann, ist dies nicht so sehr deshalb, weil diese nach ihrer Eigentümlichkeit sein Motiv würde und ihn dadurch anzöge; er faßt dieselbe vielmehr unter die allgemeine Kategorie all des Guten, was dem Menschen nach der reichen und mannigfaltigen Abstufung seines Wesens irgendwie zukommen kann, aber er erhebt sich aus sich nicht zur Vereinigung mit derselben.

Die Liebe ist jene affectio (ad-fectio), durch welche wir von dem geliebten Gegenstande affiziert, wie durch einen Kitt, durch einen eigentümlichen Magnetismus an ihn gefesselt werden, und seine eigene Süßigkeit und Verwandtschaft kosten und genießen. Nun sagt aber der Apostel: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es aufgestiegen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1. Kor. 2, 9). Die Süßigkeit, die Gott denen schenkt, die ihn lieben, selbst im anderen Leben, ist keine andere, als diese Liebe selbst, welche durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen wird und auch in diesem Leben kein irdischer, kein menschlicher, sondern ein himmlischer und göttlicher Trost ist: jene Liebe, durch die wir Gott so anhängen, daß wir eins mit ihm werden.

Wie also nur die aus der Übernatur hervorgegangene Liebe mit Gott als dem übernatürlichen Gute vereinigt, dasselbe in seiner Süßigkeit kostet und genießt und deshalb von seiner eigentümlichen Anziehungskraft angezogen wird, so ist sie es auch allein, welche eigentlich Gott als Prinzip und Ziel der Übernatur zum Motive hat, wie wir in ähnlicher Weise früher vom Glauben gesagt haben.

Aber jetzt erhebt sich eine entgegengesetzte Schwierigkeit.

Wenn wir Gott mit übernatürlicher Liebe lieben, insofern er das Prinzip und Ziel der Übernatur ist, warum werden wir dann in der heiligen Schrift und von den Vätern so oft angewiesen, Gott als unseren Schöpfer zu lieben? Und gewiß werden wir hierdurch nicht zu natürlicher Liebe aufgefordert, da es ja eben jene sein soll, welche uns für den Himmel verdienstlich sein und uns auf jene höchste Liebeseinigung, welche im Himmel die Krone unseres Strebens bilden wird, vorbereiten soll! Ja, der heil. Augustinus scheint keine andere Liebe Gottes zu kennen, als die, durch welche wir Gott als unseren Schöpfer lieben; denn an allen Orten, wo er von der Liebe Gottes und namentlich von jener Liebe spricht, zu welcher absolut die Gnade Christi notwendig ist, bezeichnet er dieselbe als amor Creatoris.

Man sieht, ich verhehle mir keine Schwierigkeit und ich darf es nicht, zumal da gerade diese gewöhnlich selbst von jenen Theologen gebracht wird, die zwar eine übernatürliche Liebe von der natürlichen unterscheiden, aber keinen Unterschied im Motive finden wollen, wie Ripalda, Lugo, Platel und viele andere. Auch sie ist jedoch nicht schwer zu lösen, wenn man nur in der Auffassung des Gesagten nicht zu einseitig ist und durch zu scharfe Spaltung der Begriffe dieselben aus ihrer natürlichen Verbindung bringt. Jene Unterscheidung bewirkt in der Tat, daß es einen amor Creatoris geben kann, der sich ganz trennen läßt von dem eigentlichen amor Dei ut patris, et beatificantis beatitudine supernaturali. Aber nicht so läßt sich auch umgekehrt der zweite vom ersten trennen. Wie die Übernatur in ihrem konkreten Sein, als erhöhte Natur, die Natur selbst einschließt, so schließt auch die übernatürliche Liebe zu Gott, als dem Urheber und dem Ziele der Übernatur, die Liebe Gottes, als des Urhebers der Natur, in sich ein. Die erhöhte Natur liebt Gott überhaupt als den Urheber und das Ziel all des Guten, das in ihr ist, zu ihr gehört und ohne welches sie das nicht sein könnte, was sie ist. Folglich liebt sie Gott auch als den, welcher der Natur das Sein gegeben hat, auf das sich die Übernatur gründet. So liebt sie auch Gott als Schöpfer der Natur, aber nicht wie die natürliche Liebe, sondern nur insofern, als Gott Schöpfer sein muß, um Vater sein zu können; und insofern Gott uns die Natur eben nicht deshalb gibt, um uns bei ihr stehen

zu lassen, sondern um uns in der Natur zu seinen Kindern durch die Übernatur zu machen.

Ferner liebt die übernatürliche Liebe Gott als Schöpfer, wenn man ihn so nennt, nicht eben ausschließlich, insofern als er die Substanz der Natur aus dem Nichts hervorbringt, sondern insofern als Gott allein alle Güte aus sich selbst, die Kreatur dagegen Nichts aus sich selbst hat, und Gott folglich der einzige und absolute Grund alles Guten ist, das in der Kreatur sich vorfindet, mag es zur Natur oder zur Übernatur gehören.

Wiederum kann man die übernatürliche Liebe eine Liebe des Schöpfers nennen, wenn man damit nicht die Liebe bezeichnet, die dem Schöpfer gerade als Urheber der Natur gebührt und entspricht, sondern diejenige, durch welche das Geschöpf auf die innigste Weise mit seinem Schöpfer verbunden und zu ihm hinaufgezogen werden kann und auch nach der gegenwärtigen Ordnung der Dinge hinaufgezogen werden soll. Denn eben darin besteht die Übernatürlichkeit der Liebe, daß das Geschöpf zu seinem Schöpfer hinaufgezogen werden, und nicht in knechtischer, sondern in freundschaftlicher, kindlicher, bräutlicher Liebe sich ihm verbinden soll. Sobald aber die Liebe zum Schöpfer eine so innige und erhabene ist, gründet sie sich nicht mehr auf die bloße Verwandtschaft mit ihm durch die geschaffene Natur, sondern auf eine höhere, die er seinem Geschöpfe aus besonderer Gnade mitgeteilt hat. Daher erscheint sie nicht mehr so sehr als eine dem Geschöpfe als solchem obliegende Pflicht, sondern als ein süßes Gnadengeschenk, durch welches dasselbe seinem Schöpfer nähertreten darf, als es von Natur zu ihm gestellt ist.

Nach dem Gesagten ist also die übernatürliche Liebe in der Tat eine Liebe des Schöpfers: d.h. die uns mit dem Schöpfer verbindet, aber inniger, als unser rein geschöpfliches Verhältnis zu ihm es erlaubt und verlangt. Sie ist auch eine Liebe Gottes als des Schöpfers, insofern, wie oben gesagt, Gott, als Schöpfer der Natur, der Übernatur die notwendige Grundlage gibt; oder insofern man Gott in dem Sinne Schöpfer nennt, als er der ausschließliche und Totalquell alles außergöttlichen Guten ist. Ganz einfach kann man endlich sagen, die übernatürliche Liebe liebe Gott als Schöpfer, insofern er die Übernatur in concreto, d. h. die

ganze übernatürlich erhobene Natur aus dem Nichts hervorbringt.

Diese verschiedenen Rücksichten erläutern hinreichend die Ausdrücke der Väter und namentlich auch des heil. Augustinus, zumal da dieser, wie seinerzeit gesagt wurde, die Übernatur fast nie abstrakt im Gegensatze zur Natur, sondern nur als eins mit der Natur, wie diese von Gott im Anfange gesetzt war, ja, als die eine und wahre von Gott nach seinem Ideale des Menschen gegeschaffene Natur betrachtet. Im Kampfe gegen die Manichäer war ihm freilich Gott als Schöpfer eben der Urheber der geschaffenen Substanz als solcher, wie ihm auch Natur nichts anderes als diese bezeichnete. Aber im Kampfe gegen die Pelagianer war ihm der Schöpfer der Urheber des ganzen Guten, das sich in dem Menschen bei seiner Schöpfung vorfand und das sich überhaupt darin vorfinden kann; somit ist ihm auch die Liebe des Schöpfers nicht bloß die des Urhebers unserer eigentlich natürlichen Güte, sondern auch und zwar ganz besonders die des Urhebers unseres vorzüglichsten Gutes, der Übernatur. Sehr oft faßt er auch die Liebe des Schöpfers nur im Gegensatze zur unordentlichen Liebe der Kreatur auf, welcher Gegensatz ebenso, ja, noch mehr in der übernatürlichen, als in der natürlichen Liebe Gottes hervortritt.

Nach dem Gesagten wird niemand mehr den Einwurf machen können, daß, wenn die übernatürliche Liebe die göttliche Güte gerade in ihrer Übernatürlichkeit, d. h. nach ihrer übernatürlichen Verwandtschaft mit uns zum Gegenstande und Motive hat, die Liebe der meisten Christen keine wahrhaft übernatürliche sein würde, da sie selten oder nie dieses Motiv in seiner Reinheit und besonderen Eigentümlichkeit ins Auge faßten. Hierauf habe ich oben schon geantwortet. Um diese Liebe zu erlangen, braucht man bloß dem Zuge der Gnade zu folgen, die gewissermaßen der Magnetismus ist, durch den die Gottheit unsere Seele polarisiert und anzieht. Sie hält uns den Gegenstand der Liebe vor, sie zieht uns zu demselben hin und vereinigt uns mit ihm. Die Salbung des heiligen Geistes belehrt uns über dieses alles. Der heilige Geist, der Geist des Sohnes, der in unsere Herzen kommt, er lehrt uns rufen mit kindlicher Liebe und Vertraulichkeit: Abba, Vater

(Röm. 8, 15); er lehrt uns darnach seufzen und verlangen, das Angesicht des Vaters zu schauen und in ihn verklärt zu werden, Auch haben wir ja immer durch den Glauben eine direkte, wenn auch nicht reflexe Kenntnis der übernatürlichen Güte Gottes; denn diese ist es ja, die er uns vorhält. Er offenbart uns Gott als unseren Vater, der uns in seinem eingeborenen Sohne liebt, uns zu Kindern angenommen und uns sich selbst unmittelbar als den Gegenstand unseres Besitzes durch die Anschauung schenken will. Unter diesem Gesichtspunkte hat jeder gläubige Christ einen direkten und hinreichenden Begriff seiner übernatürlichen Verwandtschaft mit der göttlichen Güte, um sie auf angemessene und entsprechende Weise lieben zu können. Überhaupt, wenn wir, dem Zuge der Gnade folgend, die Güte Gottes lieben, wie sie sich in der Wirklichkeit durch den Glauben uns zu erkennen gibt, lieben wir sie auf übernatürliche Weise.

Wenn wir aber auch in natürlichen Dingen einen Zunder für das Feuer der göttlichen Liebe finden, hört diese darum nicht auf, eine übernatürliche zu sein. Wenn wir die Liebe Gottes zu uns in den natürlichen Wohltaten und Gütern, die er uns geschenkt hat, bewundern, ist dies allerdings an sich eine Anregung zu bloß natürlicher Liebe. Aber dem gläubigen Auge sind selbst jene Wohltaten und Güter nur Boten und Zeugen derjenigen Liebe Gottes, durch die er uns zu seinen Kindern machen will. Dadurch erhalten auch sie eine übernatürliche Weihe und leiten unsere Liebe auf Gott hin, nicht bloß als auf unseren Schöpfer, sondern als auf unseren Vater. Ebenso, wenn wir die Schönheit und Herrlichkeit der Geschöpfe betrachten, um daraus die Schönheit des Schöpfers zu erkennen und uns zur Liebe derselben zu entflammen, bleibt dies eine natürliche Liebe, solange die Schönheit Gottes nur auf diese Weise durch unser natürliches Licht erkannt wird, oder erkannt werden soll. Aber wenn wir durch den Glauben schon angefangen, Gott unmittelbar in sich selbst zu erkennen, und wenn wir daher jene Bilder seiner Schönheit nur als Hilfsmittel gebrauchen, um das Dunkle des Glaubens aufzuklären und um mehr durch den Gegensatz Gottes zu allen diesen geschaffenen Schönheiten, als durch seine Ähnlichkeit mit denselben seine unendliche Schönheit und Herrlichkeit, welche wir dereinst

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

klar anschauen sollen, von ferne zu ahnen und uns einigermaßen schon jetzt vorzustellen, so wird durch jene Betrachtung nicht die natürliche, sondern die übernatürliche Liebe genährt und entflammt.

Noch einmal sage ich, dieser Prozeß geht in uns meistens nicht durch unsere Reflexion und Selbstbewegung vor, sondern durch die Gnade des heiligen Geistes, die uns bewegt und in uns wirkt. Wie der Heiland sagt: Denkt nicht, wie oder was ihr reden sollet, denn der Geist, der in euch ist, wird es euch lehren (Luk. 12, 12); so brauchen wir auch nicht durch die Reflexion und das Nachdenken über die Art und Weise der Liebe Gottes dieselbe in uns hervorzurufen. Freilich sollen wir auch darüber nachdenken, wenn wir Gelegenheit und Beruf dazu haben, und es kann uns sehr nützlich sein, auch um diese Liebe selbst in uns zu befördern. Aber die Hauptsache ist, daß die Gnade unser Herz erleuchte und durch ihr Licht uns den Gegenstand und das Motiv der Liebe nahe bringe. Durch sie werden so viele einfältige und schlichte Seelen so sehr über die Liebenswürdigkeit Gottes erleuchtet und von seinem Feuer durchdrungen, zu ihm emporgehoben und auf so unaussprechliche Weise mit ihm vereinigt, daß weder sie selbst, noch ein anderer die Erhabenheit dieser Vereinigung begreifen kann.

Ja, die übernatürliche Liebe liegt, wie ihr Gegenstand, eben weil sie übernatürlich ist, über die Begriffe der Vernunft hinaus. Sie enthält eine Innigkeit, ja Einheit mit Gott, eine Süßigkeit, eine Erhabenheit, eine Freiheit, eine Vertraulichkeit, eine Stärke, von der die natürliche Vernunft keine Ahnung hat.

Die Liebe, welche aus der Vernunft und Natur hervorgehen kann, liegt, wenn sie sich auch auf Gott, der über der Natur steht, bezieht, darum doch keineswegs über die Natur und die Vernunft hinaus; sie bleibt in deren Schranken, in den Schranken des natürlichen Verhältnisses zu Gott, in den Schranken der natürlichen Erkenntnis Gottes. Nicht ihr gelten darum jene herrlichen Liebeshymnen, in welche heilige Seelen in der Entzückung ihrer Liebe ausbrechen. Auch sie wäre zwar an sich in ihrer Art ein großes und unschätzbares Gut. Aber es ist nicht jene, von

welcher der gottselige Verfasser der Nachfolge Christi in heiliger Entzückung schreibt (l. 3, c. 5): „Nichts Süßeres gibt es, als die Liebe, nichts Stärkeres, nichts Höheres, nichts Umfassenderes, nichts Lieblicheres, nichts Volleres, nichts Besseres im Himmel und auf Erden. Denn die Liebe ist aus Gott geboren und kann nur in Gott über alles ruhen. Wenn einer liebt, weiß er, was diese Stimme ruft. Ein starker Ruf in den Ohren Gottes ist jener glühende Affekt der Seele, die da sagt: ‚Mein Gott, meine Liebe, du bist ganz mein und ich bin ganz dein'."

Es ist nicht die Liebe, von der der Apostel sagt, daß wir in ihr Wurzel und Grund fassen sollen, um mit allen Heiligen zu begreifen, welches die Breite und die Länge, die Höhe und die Tiefe sei, um zu erkennen die Liebe Christi, die alles Erkennen übersteigt, und mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt zu werden (Eph. 3, 18—20).

Ist es die Liebe, die der Natur entspricht, welche, wie der heil. Bernhard sagt (in Cant. serm. 83),[1]) die schuldige Ehrfurcht und Unterwürfigkeit der Kreatur vergißt und kühn und verwegen sich zu Gott erhebt, als zu ihrem Vater, Bruder und Bräutigam; die sich so Gott schenkt und in ihn versenkt, wie Gott sich ihr ganz schenkt und in sie versenkt; die sich außer sich und über sich erhebt, um Gott in der innigsten und süßesten Umarmung zu umfangen und eins mit ihm, ein Geist mit ihm zu werden, und sich mit ihm so zu vereinigen, daß die Seele ganz aus ihm und in ihm lebt, ganz von seinem göttlichen Leben, seinem Lichte und seiner Glut durchdrungen, in Gott umgestaltet wird und gewissermaßen in den Tiefen seiner Güte und Süßigkeit zerfließt?

Freilich könnte man auch einigermaßen von der vollkommen entwickelten natürlichen Liebe sagen, daß sie Gott seiner selbst wegen liebe, über alles ihm anhänge, in ihm allein ruhe, mit Gott vereinige, einen Geist mit ihm mache und eine gewisse Ekstase der Liebe hervorbringe, durch die der Liebende in Gott lebt und sich ihm gleichförmig macht. Denn namentlich die letzteren Wirkungen gehen überhaupt aus jeder wahren Liebe hervor, daß sie nämlich mit dem Geliebten vereinigt, eins mit ihm macht, den

[1]) M. l. 183, 1184—1186.

Liebenden in dem Geliebten leben läßt; überhaupt ist ja die Liebe eine einigende Kraft (δύναμις ἑνόποιος, wie Dionysius so schön sagt),[1]) und hat diese Wirkungen einigermaßen immer. Insbesondere aber muß jede wahre Liebe zu Gott so beschaffen sein, daß sie ihn seiner selbst wegen über alles liebt und nur in ihm ruht.

Allein, wie schon gesagt, die Einheit, welche die Liebe enthält und hervorbringt, ist bedingt und beschränkt von dem Maße der Einheit, auf das sich die Liebe gründet. Darum vereinigt die Liebe der Natur mit Gott nur nach dem Maße, in dem das Geschöpf seinem Schöpfer nahe steht. Es liebt denselben als seinen höchsten, gütigen Herrn; es hängt ihm an aus allen seinen Kräften; es macht nach dem Maße seiner Kraft sich ihm gleichförmig durch seine natürliche Erkenntnis und durch das Handeln nach dem Willen desselben; es unterwirft seinen Willen dem Willen der höchsten Güte; es geht gewissermaßen aus sich selbst hinaus, indem es sich Gott unterwirft, und in ihn hinein, indem es für ihn lebt und wirkt; es liebt und achtet Gott als das höchste Gut mehr als alle anderen Wesen und Güter und somit über alles. Aber alle diese Einheit ist mehr Unterwürfigkeit der unteren Natur unter die obere, mehr Einheit der Subordination, als eine Einheit der Verschmelzung und inniger Vereinigung, welche die Subordination einigermaßen aufhebt und durch Verklärung des Niederstehenden eine gewisse Gleichheit des Liebenden mit dem Geliebten hervorbringt. Das Wort des Apostels: „Wer Gott anhängt, ist ein Geist mit ihm“ (1. Kor. 6, 17), hat eine viel höhere und erhabenere Bedeutung als einfach die, daß unser Wille dasselbe wolle und nicht wolle, was Gott will und nicht will. Denn wenn zwei dasselbe wollen und nicht wollen, sind sie eben darum noch nicht ein Geist im vollen Sinne; sie sind es nur, wenn jene Gleichförmigkeit des Willens durch die Innigkeit und Vertraulichkeit ihrer affektuellen Verbindung entsteht. Die Innigkeit der Liebesverbindung bezeichnet jener Ausdruck. Diese aber erkennt man aus der Innigkeit der Nähe, in welcher die Liebenden zu einander stehen, und der Vereinigung, die sie miteinander erstreben. Deshalb gebraucht der Apo-

[1]) De divinis nominibus c. 4 § 15. M. gr. 3, 714. *Vgl. Thomas S. Th. 1 II qu. 28 a. 1.

stel an jener Stelle das Bild der Verbindung zwischen Mann und Weib und zwar mit starker Betonung, um unsere Liebeseinheit mit Gott zu bezeichnen. Gott und die Seele verschmelzen gewissermaßen miteinander, indem Gott die Seele unmittelbar mit der Fülle seiner Güte erfüllt, und die Seele, davon durchdrungen, ganz in Gott verklärt wird. Gott gibt sich so in die Seele hinein, daß er ihr seine Natur mitteilt und sich selbst zum Gegenstande ihrer Seligkeit macht. Gott gibt sich ganz in die Seele hinein, sodaß er ganz ihr angehört, und die Seele gibt sich darum auch ganz in Gott hinein und verliert sich gewissermaßen in ihm, indem sie aus dem Kreise ihres natürlichen Lebens, wo sie sich zunächst in sich selbst bewegte, herausgerissen, jetzt so Gott angehört, daß sie nur unmittelbar aus ihm, in ihm und für ihn lebt.

Hier ist die wahre Einheit der Liebe selbst, wo auch die wahre Einheit der Liebenden durch ihre Nähe und Verwandtschaft besteht, wo auch die Vereinigung derselben so vollkommen ist, daß einer nur der andere zu sein scheint. Hier ist eine wahre Verschmelzung in der Liebe, wo der Liebende ganz in das Bild des Geliebten umgestaltet wird. Hier ist die wahre und höchste Ekstase der Liebe, wo der Liebende, über seine eigene Natur erhoben, die Natur des Geliebten annimmt, von ihm ein neues Leben empfängt, das sich unmittelbar nur um ihn bewegt, und so mehr in dem Geliebten ist, als in sich selbst, mehr durch ihn tätig ist, als durch sich selbst, mehr für ihn wirkt, als für sich selbst, ja sich selbst nur insofern liebt, als er dem Geliebten angehört. Denn die Natur, wenn sie auch Gott der Schätzung nach (aestimative) mehr liebt, als sich selbst, und als das, was mehr die Liebe verdient, liebt doch sich wegen ihrer selbst; und nur durch diese Liebe ist sie fähig für die Liebe Gottes, als ihrer Ursache. Sie ist sich selbst der nächste Gegenstand der Liebe. Allein für die übernatürliche Liebe ist Gott nicht nur der höchste und erhabenste, sondern auch zugleich der nächste Gegenstand; in ihr liebt die Seele sich selbst nur wegen Gott, als etwas, das ihm, als sein Kind, angehört. Darum ist sie auch die Liebe, welche wahrhaft Gott über alles liebt in christlichem Sinne, d. h. die Gott nicht nur hochachtet als den über alles Geschaffene Erhabenen, dem kein anderes Gut gleichzustellen ist,

wie auch die Natur es vermag, sondern die sich auch zu seiner Höhe erhebt, ihn auch auf das Innigste mit einer alles Geschaffene übersteigenden göttlichen Kraft umfängt und ihn so fest umschlossen hält, daß keine Kreatur sie davon trennen kann (Röm. 8). Sie ist es, die in Gott allein ruhen kann, nicht nur als in dem Universalgute, auf welches alles andere Gut der Geschöpfe zurückbezogen werden muß, sondern als in dem Gute, das sie in sich selbst und ganz, in seiner eigentümlichen göttlichen Erhabenheit, besitzen und genießen soll.

Selig der, dem es gegeben ist, schon in diesem Leben die ganze Innigkeit und Süßigkeit dieser Liebe zu verkosten. Ihm offenbart sich schon einigermaßen das mystische Leben, das in allen Christen, welche im Stande der Gnade und Liebe Gottes sind, verborgen ist. Aber auch für ihn wird es nie so offenbar, daß das Dunkel des Glaubens an das Geheimnis desselben ganz aufgehoben würde. So viel empfinden jedoch die reinen heiligen Seelen von ihrer Einheit mit Gott, daß sie in der heiligen Trunkenheit ihrer Liebe eine Sprache führen, die dem Nichteingeweihten als unverständlich, dem stolzen und sinnlichen Naturmenschen als Torheit und Unsinn erscheint. Denn die Sprache der Liebe und namentlich derjenigen, die nur durch die Gnade entsteht, ist dem Lieblosen Torheit. Deshalb finden sich in den Schriften der tiefsten Mystiker beständig Stellen, welche für den Uneingeweihten pantheistisch klingen. Freilich haben sich oft Pantheisten hinter den Geheimnissen der Mystik versteckt. Aber so wenig stößt dies die tiefe Bedeutung und Wahrheit der Mystik um, daß es vielmehr dieselbe bestätigt. Wo keine Wahrheit ist, kann man auch nicht den Schein und den Glanz der Wahrheit entlehnen, um einen Irrtum damit zu verdecken.

Wie es nun eine übernatürliche, verklärte Liebe zu Gott gibt, gibt es auch eine übernatürliche und verklärte Liebe zu uns selbst und unserem Nächsten. Diese ist aber nur eine Blüte der Liebe Gottes; wir lieben den Nächsten und uns selbst mit derselben Liebe, mit der wir Gott lieben, in Gott, durch Gott und wegen Gott.[1]) Auch durch die natürliche Liebe können

[1]) Daher lehren auch die meisten Theologen, die christliche Nächstenliebe sei keine von der Gottesliebe verschiedene Tugend, weil in beiden dasselbe Mo-

wir die vernünftige Kreatur wegen Gott lieben. Aber erstens steht unsere eigene Natur uns doch am nächsten, wenigstens können wir durch die Natur uns selbst und so auch unseren Nächsten lieben, insofern er dieselbe menschliche Natur mit uns hat. Diese Liebe ist freilich keine geordnete, wenn sie nicht der Liebe Gottes, dem wir beide angehören, untergeordnet, auf ihn selbst hingerichtet und nach seinem Gesetze geregelt wird; aber natürlicherweise lieben wir doch unser eigenes und das uns verwandte geschaffene Gut zunächst. Nur durch das geschaffene Gut (nicht als Motiv, sondern als causa disponens ad amorem) erheben wir uns zu dem unerschaffenen und können dann allerdings, wieder herabsteigend, das geschaffene Gut auch wegen seines Verhältnisses zum Schöpfer lieben. Aber die übernatürliche, durch die Übernatur uns eigentümliche Liebe liebt unmittelbar und zunächst die göttliche Natur selbst und nur ihretwegen, in ihr und durch sie alle, die derselben teilhaft werden und dadurch Gott als seine Kinder angehören. Denn nur insofern lieben wir mit der übernatürlichen Liebe uns selbst und den Nächsten, als wir uns und ihn als wirkliche oder wenigstens berufene Kinder Gottes betrachten, die derselben göttlichen Natur teilhaft sind, oder doch werden sollen.

Hierauf gründet sich die der Welt und den Philosophen unbegreifliche Erhabenheit der christlichen Nächstenliebe. Hierauf gründet sich ihr wesentlicher, unendlicher Unterschied auch von der reinsten und gediegensten Humanitätsliebe. Diese Liebe ist es, welche uns alle als Brüder und Schwestern verbindet, durch die der Christ in seinem Nächsten nicht den Menschen, nicht die Kreatur, sondern etwas Göttliches, Gott Angehörendes, ja Gott selbst erblickt und ihn als etwas Heiliges und Ehrwürdiges mit der tiefsten Achtung und mit heiliger Scheu behandelt. Sie ist es, die uns selbst mit den erhabensten Engeln in ebenbürtiger Freundschaft zu einer großen heiligen Gesellschaft, einer Familie Gottes verbindet, in welcher der Unterschied der verschiedenen Naturen in dem Glanze der göttlichen Natur, die uns wie sie erhoben und verklärt hat, sich ausgleicht und verschwindet. Dieses

tiv wirkt; weil wir hier den Nächsten nur wegen Gott, als sein Kind, sein übernatürliches Ebenbild lieben.

ist die Liebe, welche uns alle eins macht in vollkommener Einheit (Joh. 17) unter einander, wie wir dadurch alle vollkommen eins sind mit Gott; die uns alle untereinander zu einem Geiste und zu einem Leibe macht, wie wir ein Geist sind mit Gott und ein Leib mit Christus sind. Weil wir alle in Gott umgewandelt werden, die eine göttliche Natur unser aller Leben durchdringt und bewegt, treten alle Gegensätze der verschiedenen Naturen, ja, selbst der Individuen in derselben Natur in den Hindergrund; und so entsteht jenes mystische himmlische Reich des tiefsten göttlichen Friedens und göttlicher Einheit, wo Gott alles in allem ist und alle in allen lieben und leben; jener Friede und jene Einheit aller Dinge mit Gott und unter sich, die Gottes Weisheit und Liebe den Demütigen und Gläubigen in seinem wahren Lichte offenbart, aber vor dem Hochmute und der Anmaßung der Weisen dieser Welt verbirgt. Diese maßen sich von Natur eine Einheit mit Gott an und trennen sich dadurch von Gott; jene erkennen die Niedrigkeit ihrer eigenen Natur und werden dafür von Gott durch seine Gnade in seine Einheit aufgenommen.

Über die übernatürliche Liebe selbst in ihrer eigenen und reinen Vollkommenheit haben wir genug gesagt. Wir haben auch schon seinerzeit den Unterschied zwischen der Liebe in ihrer Vollendung und ihrem Streben darnach (die caritas patriae und caritas viae) angegeben und gesagt, daß dieser Unterschied kein substantieller, sondern ein akzidenteller sei. Es ließe sich auch noch erklären, wie die Liebe substantiell eine vollkommene und unvollkommene sein kann. Doch dieses würde uns zu weit von unserem Gegenstande abführen, namentlich, wenn wir uns einigermaßen nach allen Seiten hin mit den verschiedenartigen Anschauungen über diesen Punkt verständigen wollten. Ich rufe nur nochmals ins Gedächtnis, was schon einmal gesagt wurde, daß auch die concupiscentia casta keine unvollkommene, sondern die reinste und vollkommenste Liebe ist, ja im Grunde mit der *caritas amicitiae* als solcher nodwendig zusammenhängt. Denn die caritas amicitiae verlangt notwendig nach der Vereinigung mit Gott und der Verklärung in ihn durch die Anschauung; und die concupiscentia casta, indem sie mit Gott vereinigt und in ihn durch die Anschauung verklärt zu werden verlangt, und in dieser selbst sich an Gottes

Schönheit wohlgefällt, gibt sich eben dadurch an Gott hin, um ihm anzugehören und ihn als Vater zu lieben. Denn wer Gott seiner Güte wegen zu besitzen verlangt, verlangt eben dadurch von jener Güte in sich aufgenommen und besessen zu werden. Die Substanz der Liebe, die Hingebung zur göttlichen Güte ist in beiden Akten enthalten, nur tritt sie auf etwas verschiedene Weise hervor. Wenn daher auch manche Theologen nur eine von beiden Seiten berücksichtigen, so geben sie dennoch die ganze Substanz der Liebe an, z. B. wenn Augustinus, Bonaventura und zuweilen auch Thomas als Gegenstand der übernatürlichen Liebe Gott als objectum beatitudinis supernaturalis bezeichnen. Diese Auffassung wiegt dann vor, wenn man die Liebe selbst als Tendenz nach unserem vollendeten Gute, in dem wir ruhen sollen, auffaßt. Aber zur vollen und allseitigen Bezeichnung derselben muß man mit dem heil. Thomas sagen, daß wir durch sie Gott lieben als objectum, und darum *finis* (in quo consummatur) beatitudinis und zugleich tanquam *principium* beatitudinis ac vitae divinae, und folglich als Vater, dem wir uns hingeben.

In beiden Beziehungen wird die theologische Liebe ausschließlich *caritas* genannt, weil sie auf ein Gut geht, das ganz besonders kostbar und schätzenswert ist. Auch die Liebe zum Nächsten und uns selbst ist daher nur dann caritas, wenn wir uns nach unserer herrlichen, kostbaren und himmlischen Würde, die wir als Kinder Gottes haben, lieben und uns jenes Gut wünschen, welche das einzig und vorzüglich kostbare ist und alle anderen Güter in eminenter Weise in sich enthält.

Diese caritas ist natürlich nicht nur Akt, sondern auch habitus, aber wohlgemerkt, nicht als eine durch unsere Akte der Liebe bewirkte und getragene habituelle Zuneigung, sondern als die der Übernatur eigentümliche Tendenz zu dem ihr eigentümlichen Guten, welche der Grund und das Prinzip aller einzelnen Akte der Liebe ist. Auch die Natur hat eine innere Tendenz zum Guten; aber diese kann mit der Verkehrung und Abwendung des Willens vom wahren Guten bestehen. Die caritas jedoch kann damit nicht bestehen, weil sie unmittelbar mit Gott verbindet, Gott gewissermaßen in unsere Natur aufnimmt; weil wir durch die Übernatur der göttlichen Natur teilhaft werden, die wesentlich

heilig ist, und durch sie das höchste unendliche Gut, Gott, uns gewissermaßen natürlich und innerlich wird. Übrigens ist sie der Tendenz der Natur nach ihrem Guten sehr ähnlich. Wie diese alle Tendenzen und Tätigkeiten der Natur durchdringt und ihnen zugrunde liegt, ohne daß man beim Handeln durch die Reflexion sie als Prinzip und Grundlage fixieren müßte; so legt sich auch die caritas als Grundtendenz der Übernatur allen Akten und Tätigkeiten derselben unter, trägt und beeinflußt sie, ohne daß man durch einen ausdrücklichen Akt der Liebe die einzelnen anderen Akte auf Gott zu beziehen hätte. Durch den habitus caritatis gehört die Seele Gott an; deshalb geschieht alles für Gott, was sie in diesem Zustande Gottgefälliges tut. Durch den habitus caritatis strebt sie nach Vereinigung mit Gott; deshalb ist alle ihre übernatürliche Tätigkeit nach diesem Ziele hingerichtet. So kann man sagen, daß alles, was im Zustande der caritas, in caritate geschieht, auch ex caritate und virtute caritatis geschieht, obwohl es weder unmittelbar noch mittelbar durch einen Akt der Liebe auf Gott bezogen wird. So und nur so darf und kann man sagen, daß nichts wahrhaft gut und verdienstlich sei, als die caritas und das, was durch sie geschieht. Dies gibt auch den wahren Sinn des klassisch gewordenen Ausdruckes, daß alle Tugendakte, um Gott vollkommen wohlzugefallen und für das ewige Leben verdienstlich zu sein, von der Liebe informiert sein müssen. Denn um jenes zu sein, müssen sie für Gott gesetzt und auf das ewige Leben gerichtet werden. Das geschieht freilich am allerbesten dadurch, daß sie durch einen Akt der Liebe hervorgerufen und so förmlich (mittelbar oder unmittelbar, aktuell oder virtuell, kraft eines früheren Aktes) Gott geschenkt und auf den Besitz Gottes hingelenkt werden. Aber es geschieht ebenfalls, wenn das handelnde Subjekt durch seinen Zustand Gott angehört, nach dem Besitze Gottes strebt, und so selbst dann, wenn es aus den Motiven einer anderen übernatürlichen Tugend handelt, dennoch für Gott wirkt und nach Gott strebt.

Deshalb hat alles Handeln desjenigen, der sich im Stande der Gnade befindet, wenn es irgendwie im Geiste des Glaubens geschieht, einen wahrhaft göttlichen Charakter, und selbst die moralischen Tugenden erhalten dadurch einen ungleich höhe-

ren Wert und eine höhere Bedeutung, als sie in der natürlichen Ordnung haben. Auch sie werden nach ihrer Art göttliche Tugenden, da sie durch die eigentlich theologischen getragen werden, wie auch die Verhältnisse, auf die sie sich beziehen, einen verklärten, göttlichen und heiligen Charakter annehmen.

Die moralischen Tugenden beziehen sich entweder auf Gott, oder auf die übrigen Menschen neben uns, oder auf uns selbst, und haben zum Zwecke, wie wir seinerzeit gesagt, die Würde Gottes und des Nächsten uns gegenüber, und die Würde unseres eigenen Geistes der Sinnlichkeit gegenüber durch entsprechendes Handeln zu wahren.

Die Würde Gottes in sich kann ebensowenig als seine Güte gesteigert werden; aber sie offenbart sich uns in höherer Weise, da wo Gott uns den Reichtum seiner Natur mitteilt, als dort, wo er uns unsere eigene Natur schenkt. Je mehr wir von Gott erhalten, desto mehr müssen wir in unser Nichts zurücksinken, um uns ihm zu unterwerfen; desto mehr erkennen wir, wie Gott alles ist, und wir aus uns nichts sind; und gerade dort, wo Gott uns am innigsten mit sich verbindet, muß auch unsere Anbetung und Unterwürfigkeit gegen seine Majestät am tiefsten sein. Es ist also eine tiefere Anbetung und zugleich von anderer Art, wenn wir Gott als das Prinzip der Übernatur und als Vater der verklärten Geister anbeten und verherrlichen, als wenn wir ihn bloß als den Urheber der Natur anbeten und verherrlichen. Es ist eine Anbetung und Verherrlichung so erhabener und edler Art, daß sie das treueste Abbild derjenigen Verherrlichung ist, die der Sohn Gottes, als ewige und unendliche Doxologie des Vaters, nach dem Ausdrucke einiger Väter, demselben gibt. Daher kam er auch selbst in diese Welt, um in uns jenen erhabenen und himmlischen Kult zu begründen, damit wir, wie er, den Namen des Vaters verherrlichten (vergl. Joh. 17 und anderswo öfter), und das allgemeine Priestertum der vernünftigen Kreaturen nicht ein knechtisches, sondern ein freies und königliches sei (regale sacerdotium), wie das des Sohnes Gottes selbst.

Die Würde der Geister aber, die neben uns stehen und die unseres eigenen Geistes ist wirklich in sich selbst erhoben und verklärt. Unser Nächster steht uns nicht mehr gegenüber als Bür-

ger des Weltreiches Gottes, sondern als Bürger des himmlischen Reiches, als Hausgenosse Gottes, ja als Bruder im Schoße Gottes des Vaters und Miterbe des eingeborenen Sohnes. Er erscheint uns nicht mehr in seiner natürlichen, sondern in seiner verklärten Geistigkeit, als eine Persönlichkeit, die einen heiligen, göttlichen Charakter durch ihre innige Einheit und Verbindung mit der Gottheit angenommen, und somit als Rechtssubjekt eine spezifisch andere höhere Grundlage ihrer Rechte gewonnen hat, als sie früher aus sich besaß. Daher haben auch ihre Rechte uns gegenüber einen ganz anderen Charakter und verdienen eine ungleich höhere Achtung und Verehrung von unserer Seite, als sie sonst beanspruchen könnten.

Nicht weniger ist aber auch die Würde unseres eigenen Geistes im Verhältnis zu den niederen Teilen unserer Natur gesteigert. Seine Herrschaft über dieselben ist durch seine Verklärung in eine höhere göttliche Geistigkeit tiefer begründet und gesichert. Die Bedeutung und der Einfluß des sinnlichen Lebens, sinnlicher Liebe und sinnlicher Genüsse ist noch viel mehr zurückgetreten, seit der Geist über sich selbst hinaus den Mittelpunkt seines Lebens unmittelbar in Gott verlegt hat und darnach strebt, nur in Gott zu leben, zu lieben und zu genießen. Gott selbst ist seine Speise, die ihn in sich verwandelt, Gott selbst der Bräutigam der Seele, in dessen zärtlicher Umarmung sie ruht, durch dessen Licht sie befruchtet wird, um in keuscher Verbindung ihn selbst in seinem Bilde in sich zu gebären. Hieraus begreift man den erhabenen, göttlichen, himmlischen Charakter der christlichen Enthaltsamkeit und Keuschheit, namentlich der jungfräulichen Keuschheit, die nicht nur nicht die fleischliche Verbindung als ihr Höchstes sucht, sondern dieselbe verachtet und von sich ferne hält, um nicht ihre geistige Verbindung mit Gott dadurch zu schmälern und zu beeinträchtigen.[1])

Wer erkennt nicht in diesen kurzen Andeutungen, daß gerade durch die Lehre von der Übernatur, einer Erhebung der

[1]) *Der heil. Thomas betont deswegen als den Zweck der jungfräulichen Keuschheit das vacare rebus divinis, das liberius vacare divinae contemplationi, die gänzliche Hingabe des Geistes und Herzens an Gott. S. Th. 2 II qu. 152 a. 2—5.

menschlichen Natur über sich selbst, die eigentümliche Erhabenheit der christlichen Moral über alle auch sonst noch so durchgebildete philosophische, rationelle und (wenn diese nämlich eine höhere ausschließt) rationalistische Moral erklärt und bestimmt wird? Denn der Unterschied der einen von der anderen ist ein innerer und spezifischer, nicht nur ein äußerer, der bloß entstände durch die verschiedene Art und Weise, in der sie erkannt würde, oder dadurch, daß in der christlichen Christus als Beispiel und Gnadenvermittler für das an sich rationelle moralische Leben hinzugenommen würde. Christus hat dadurch, daß er Mensch wurde, in die Menschheit nicht ihr eigenes Ideal und ihre eigene Kraft wieder eingeführt. Er hat ihr das Ideal der Kinder Gottes (Joan. 1, 12), die Kraft, solche zu werden und als solche zu leben, gebracht und dadurch dem moralischen Leben eine neue innere und höhere Grundlage gegeben.

Freilich ist die philosophische Moral, wie sie sich im Gegensatze und zum Trotze gegen die theologische geltend machen will, keine wahre und echte Moral. Aber sie ist dies nur deshalb nicht, weil gegenwärtig die rein natürlichen Verhältnisse nicht allein und getrennt bestehen, folglich auch nicht als einzig und absolut bestehend geltend gemacht werden können; nicht aber deshalb, weil diese Verhältnisse in sich falsch oder fingiert wären. Denn eine deistische Moral ohne Christentum muß nach der Vernunft auch von Liebe und Verehrung Gottes reden. Aber wenn sie die ihrige der christlichen gegenüber stellen und an deren Stelle setzen will, hört sie darum schon auf, eine wahre und aufrichtige Liebe und Verehrung zu sein, indem sie sich weigert, Gott auf die Weise zu lieben und zu verehren, wie er geliebt und verehrt zu werden verlangt.

Diese Bemerkungen über die übernatürliche Moral haben wir an die Behandlung der caritas angeknüpft, weil diese ihre Mutter und ihr formgebendes Prinzip ist, und das Streben nach den moralischen Zwecken in seiner vollkommenen und natürlichen Weise durch die Liebeseinheit mit derselben getragen wird.

Es kann aber auch in der übernatürlichen, wie in der natürlichen Ordnung eine wahre und aufrichtige Anerkennung und Ver-

folgung eines moralischen Zweckes stattfinden, welche nicht durch die wirkliche Liebeseinheit mit demselben hervorgerufen wird. Oder mit anderen Worten, wir können wahrhaft nach einem solchen Zwecke streben, nicht nur wo der Gegenstand selbst uns zu sich durch die Liebe anzieht, sondern auch da, wo etwas anderes uns den Impuls gibt, um darnach zu streben. Immer muß jedoch jedes wahre Streben nach einem moralischen Zwecke derart sein, daß es wenigstens nach der Liebeseinigung mit demselben hinzielt, wenn es gleich nicht daraus hervorgeht. Und insofern kann man im allgemeinen sagen, daß alles übernatürliche Streben aus übernatürlicher Liebe Gottes hervorgehen muß, entweder aus vollkommener, aktueller oder wenigstens habitueller Liebe, durch die wir aktuell oder habituell uns mit Gott vereinigen, oder aus unvollkommener, d. h. im allgemeinen aus einem solchen Streben nach Gott hin, das mittelbar oder unmittelbar diese Liebeseinigung selbst zum Ziele hat und zu derselben hinführt. Nur insofern kann eine Liebe übernatürlich sein, als sie entweder Gott selbst in seiner übernatürlichen Güte umfaßt (die caritas selbst), oder auf diese Einigung durch die *caritas* selbst gerichtet ist und so die übernatürliche Güte Gottes zum Ziele, wenngleich nicht zum Motive hat. Das möchte ich caritas *imperfecta* nennen, jedes Streben, das eine Vorbereitung auf die Liebe selbst in sich enthält.

Wie die Übernatur selbst die innigste Verbindung und Verwandtschaft mit der übernatürlichen Güte Gottes ist, so ist auch alle ihre Tätigkeit, all ihr Streben ein Streben nach Gott hin; sogar alle Tätigkeit und alles Streben, das auf sie selbst gerichtet ist, muß diese Richtung nach Gott hin nehmen. Deshalb bezeichnet gewöhnlich Augustinus als die eigentümliche Wirkung der Gnade, und die, zu welcher sie absolut notwendig ist, gewöhnlich die Liebe Gottes, und er beweist die Notwendigkeit derselben Gnade zu jedem wahrhaft guten Streben eben daraus, daß es eine *caritas divina* sein müsse. Ja, alles übernatürliche Streben muß nach Gott, als dem übernatürlichen Gut, hingehen, und insofern einigermaßen caritas sein, d. h. entweder als die Liebe selbst oder das Streben nach derselben.[1])

[1]) * Vgl. *J. Mausbach,* Die Ethik des heil. Augustinus, Freiburg 1909 II, 49 ff.

Dieses Streben kann aber auch durch Eigenliebe und knechtische (natürlich nicht die serviliter servilis) Furcht hervorgerufen werden. Es kann in jedem anderen übernatürlichen Akte enthalten sein, in welchem man sich entweder zu der Güte Gottes hinwendet, wie durch den Glauben, die Hoffnung und das wirksame Verlangen nach der übernatürlichen Seligkeit; oder sich Gott unterwirft als dem Urheber all unserer Güter, und als dem mächtigen und gerechten Gesetzgeber einer übernatürlichen Weltordnung. So enthält selbst die knechtische Furcht, insofern sie wirksam ist, uns Gott als den übernatürlichen Gesetzgeber anerkennen läßt und uns ihm in dieser Beziehung unterwirft, eine Tendenz nach der Liebe Gottes, welche die Krone und die Fülle des Gesetzes ist. So gibt es auch eine übernatürliche Eigenliebe, um mich so auszudrücken: nicht nur jene verklärte Liebe unserer selbst, durch die wir uns wegen Gott als seine Kinder lieben und in ihn aus reiner Liebe verklärt zu werden wünschen, sondern auch jene Liebe, durch welche wir für uns selbst die Entfernung des Übels und die Erlangung des möglich höchsten Zustandes der Vollkommenheit und Glückseligkeit wünschen; durch welche wir zwar Gott selbst noch nicht in Liebe umfassen, aber doch in ihm unser Glück suchen, deshalb uns auch seiner Liebe zuwenden und ernstlich darnach verlangen. Diese Liebe, welche nicht mit jener vollkommenen concupiscentia, die schon die caritas selbst ist und mit Gott verbindet, zu verwechseln ist, wäre nach unserer Ansicht auch die unvollkommene Liebe Gottes, wenn man sie so nennen und wenn man eine solche verlangen will, welche zum Empfange der Rechtfertigung im Sakramente disponiert; sie enthält nämlich ein Verlangen nach der eigentlichen Liebe selbst, die in der Rechtfertigung eingegossen wird.

So ist übernatürlich auch die Reue, nicht nur diejenige, welche, aus übernatürlicher Liebe hervorgegangen, die Sünde als ein Übel ihres geliebten Vaters und einzigen höchsten Gutes verabscheut, sondern auch jene, welche die Sünde als Übertretung und Verletzung der übernatürlichen Weltordnung und als Auflehnung gegen den Gesetzgeber derselben verabscheut und hervorgerufen wird durch die wirksame Furcht, das Ziel und Gut jener Ordnung, die übernatürliche Seligkeit, zu verlieren und eine der

Größe jener Übertretung angemessene positive Strafe zu erhalten.[1])

c) Die Hoffnung.

Es bleibt uns noch die Hoffnung als dritte theologische Tugend übrig. Die theologischen Tugenden oder vielmehr Tugendkräfte sind, wie wir oben gesagt haben, die Grundkräfte der Übernatur. Eigentlich unterscheidet man in einer Natur gewöhnlich zwei Grundkräfte, der Erkenntnis nämlich und der Liebe, in denen und durch die sich ihre Vollkommenheit entwickelt. Diese Anschauung festhaltend, ziehen viele Theologen die Hoffnung zur Liebe und sagen, sie sei nichts anderes, als das mit der Liebe verbundene Verlangen, den noch entfernten geliebten Gegenstand nahe zu haben und ganz zu besitzen, oder auch das Verlangen der unvollkommenen Liebe nach vollkommener Glückseligkeit. Allein, obwohl die Hoffnung mit Verlangen verbunden ist, weil wir nur das zu erreichen hoffen, was wir verlangen, so ist sie doch eigentlich nicht das Verlangen selbst; sie ist vielmehr das Vertrauen, das Verlangte wirklich und sicher zu erringen. Dieses Vertrauen ist eigentlich das Formelle in der Hoffnung, das sie wesentlich von der Liebe unterscheidet und wenn dasselbe ebenfalls ein Akt des Willens ist, ist es doch kein Akt der Zuneigung zum Guten (des appetitus concupiscibilis), sondern der Strebekraft (des appetitus irascibilis), weil sie das besessene oder verlangte Gut verteidigt und festhält oder standhaft verfolgt.

Wenn man nun dieses Vertrauen als das Wesentliche und Formelle in der Hoffnung festhält, dann kann man auch sagen, das Vertrauen der Natur, durch ihre Kraft ihr eigentümliches Gut sicher festzuhalten, habe ebenso zwei Stadien, wie die Liebe in Verlangen und Genuß, die Erkenntnis in Glaube und Anschauung; indem die Natur nämlich entweder energisch und sicher im Bewußt-

[1]) Eigentlich ist es ungenau, was man gewöhnlich ohne nähere Bestimmung von der übernatürlichen Reue sagt, daß sie dann übernatürlich sei, wenn sie sich auf Gott bezöge. Auch wahre natürliche Reue würde sich auf Gott beziehen. Gott ist ja auch der Gegenstand natürlicher Liebe und Gesetzgeber der natürlichen Ordnung. Eigentlich muß man sagen, die Reue ist übernatürlich, wenn sie sich auf Gott als den Gegenstand übernatürlicher Liebe, oder den übernatürlichen Gesetzgeber bezieht. Freilich versteht sich dieses von selbst, wenn man Gott nur im Lichte und Geiste des Glaubens betrachtet.

sein ihrer Kraft nach dem ersehnten Guten strebt oder das erreichte Gute triumphierend und unerschütterlich festhält.

Dies scheint die natürlichste und angemessenste Auffassung zu sein und zugleich die geeigneste, um die Trilogie der theologischen Tugenden in eine innige Harmonie zu bringen. Denn so gewinnt das Vertrauen eine absolute Stellung zu den beiden übrigen Akten auch in ihrer Vollendung und bildet nicht bloß einen Durchgangspunkt im Entwicklungsprozesse derselben.

Formalobjekt und Motiv des Vertrauens ist offenbar der Grund für die Möglichkeit der Erreichung des Gewünschten. Wie beim reinen Geiste das nächste Formalobjekt der Erkenntnis und Liebe er selbst ist, so ist auch seine Wesenheit das nächste und Formalobjekt der Hoffnung und des Vertrauens, das der Natur eigentümliche Gute zu erringen und festzuhalten. Denn das Gute, das der Natur zukommt, ist entweder sie selbst oder doch etwas, was in der Kraft, die aus der Wesenheit hervorgeht, liegt und von ihr abhängt. Auf Gott vertraut sie nur mittelbar, insofern er die letzte Ursache der Natur und ihre Kraft ist, die deren Tätigkeit leitet und unterstützt. Die Übernatur ist nun eine Partzipation der Natur Gottes. Sie hat daher keine Kraft aus sich, die ihr eigentümlich wäre, wie auch das Gut, welches zu erringen und festzuhalten ist, Gott selbst ist. Alle ihre Kraft liegt in der Natur Gottes, an der sie partizipiert, und diese ist deren unmittelbare und nächste Quelle. Folglich stützt sich auch das Vertrauen der Übernatur, ihre eigentümliche göttliche Güte (nämlich sich selbst und in ihr die ihr verbundene göttliche Natur) und dann ihr eigentümliches Objekt, nämlich die durch Erkenntnis und Liebe zu besitzende und genießende Gottheit festzuhalten, unmittelbar auf die göttliche Natur und deren eigentümliche Kraft.

Im Zustande der Glorie, wo die göttliche Natur sich ganz mit der unsrigen verbunden hat und die göttliche Schönheit vollkommen durch Erkenntnis und Liebe besessen wird, ist Gott unmittelbar durch sich selbst das Motiv des Vertrauens auf die Sicherheit des Besitzes, wie er unmittelbar der Gegenstand des Besitzes ist. Dann ist sowohl die Tätigkeit Gottes, durch die er unsere Natur zu der seinigen hinanzieht, als auch die unsrige, durch die wir nach seinem Besitze ringen, zum Abschlusse gekommen. Wir

sind mit der göttlichen Natur aufs Innigste vereinigt, und ihre unendliche und unüberwindliche Kraft, mit der sie sich selbst festhält und in seligem Genusse besitzt, gibt dann auch uns das selige und triumphierende Vertrauen, daß nichts imstande ist, uns von dem Besitze Gottes, mit dem wir im höchsten Grade eins geworden sind, zu trennen.

Aber auch in diesem Leben, wo wir noch nicht zur vollen Einheit mit der göttlichen Natur und zum vollen Besitze Gottes durch Erkenntnis und Liebe gelangt sind, stützt sich das Vertrauen dennoch auf die Einheit mit der göttlichen Natur, wie wir sie schon durch die Gnade der Übernatur in diesem Leben haben. Wir erwarten und hoffen von der Kraft und Tätigkeit der göttlichen Natur, die sich mit uns schon so innig verbunden und uns auch schon einige Erkenntnis und Liebe Gottes gewährt hat, daß dieselbe, so viel an ihr liegt, unfehlbar und mit triumphierender Macht sich dereinst vollständig mit uns verbinden und dann in den vollen Besitz ihrer göttlichen Güte und Schönheit einführen werde.

Die christliche und übernatürliche Hoffnung zeichnet sich also nicht nur dadurch aus, daß sie nach dem erhabensten Ziele, nämlich nach dem Besitze Gottes strebt, sondern auch dadurch, daß sie, um dieses zu erlangen, sich unmittelbar auf die unendliche, allmächtige und unüberwindliche Macht der göttlichen Natur selbst stützt. Die Folge davon ist, daß die Übernatur mit nicht geringerer, ja mit unendlich erhabenerer Sicherheit und Festigkeit (mit göttlicher Unfehlbarkeit und Unüberwindlichkeit, so viel an ihr liegt) sich selbst festhält und nach ihrem so erhabenen und schwierigen Ziele strebt, als die Natur ihr eigenes Leben behauptet und nach dem ihr nahe liegenden und ihren Kräften angemessenen Gute sich hinbewegt. Dies ist der Grund jenes heiligen Stolzes, in dem sich der wahre Christi über alles Geschaffene erhebt und mit dem Apostel ausrufen kann: „Wer wird uns trennen von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst? Hunger oder Blöße? Oder Gefahr, oder Verfolgung, oder Schwert? Aber in allem Diesem überwinden wir um dessenwillen, der uns geliebt hat (nämlich so, daß er uns zu seinen Kindern machen wollte). Denn ich bin gewiß, daß weder Tod, noch Leben, weder Engel, noch

Mächte, noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Stärke noch Höhe, noch Tiefe, noch ein anderes Geschöpf uns zu trennen vermag von der Liebe Gottes, die da ist in Christo, unserem Herrn" (Röm. 8, 35). Dieses ist die wahrhaft göttliche Hoffnung, die auf die göttliche Kraft in ihrer über allen geschaffenen Kräften stehenden Erhabenheit vertraut, um Gott selbst zu besitzen und festzuhalten; die sich auf die Kraft Gottes stützt, nicht nur insofern sie die Schöpferin und Trägerin der den geschaffenen Naturen eigentümlichen Kräfte ist, sondern insofern sie sich in ihrer eigentümlichen unendlichen Fülle offenbart. Es ist die Kraft, von der der Apostel spricht (Eph. 1, 19), wenn er Gott bittet, uns erkennen zu lassen, welche überschwengliche Größe seiner Macht in uns, die wir glauben, gemäß der Wirkung der Macht seiner Stärke sei, nämlich um (ib. 16, 18) uns die Hoffnung unserer Berufung zum Reichtume der Herrlichkeit seiner Erbschaft zu geben. Es ist jene Kraft, nach der Gott überschwenglich mehr in uns tut, als wir bitten oder verstehen können (Eph. 3, 20) und uns mit der ganzen Fülle seiner Gottheit erfüllt (ib. 19.); die Kraft, von der der heil. Petrus sagt, daß Gott uns alle (Güter) seiner göttlichen Kraft durch die Erkenntnis dessen geschenkt hat, der uns durch seine eigene Herrlichkeit und Kraft berufen hat, um dadurch der göttlichen Natur teilhaft zu werden" (2 Petr. 1, 3—4).

Denn darin offenbart sich die Kraft der göttlichen Natur in ihrer ganzen Eigentümlichkeit, Erhabenheit und Göttlichkeit, nicht, daß sie der Kreatur wie innerer Sinn Leben und Licht gibt, sondern daß sie derselben sich selbst mitteilt, sie vergöttlicht und sie so ganz mit sich erfüllt. Wie sich in der wesenhaften Mitteilung der göttlichen Natur an den Sohn die göttliche Kraft in ihrer Eigentümlichkeit ungleich mehr offenbart, als in der Schöpfung der Wesen nach außen, so offenbart sie sich auch in dieser Eigentümlichkeit weit mehr dadurch, daß sie die Kreatur durch die gnadenvolle Verklärung ebenfalls vergöttlicht, als dadurch, daß sie derselben irgendwie ihr eigenes Sein, Leben und Licht erteilt und bewahrt. Deshalb halten denn auch viele Theologen und Väter die Rechtfertigung wegen der darin mitgeteilten heiligmachenden Gnade für ein größeres Wunder der Allmacht als die Schöpfung und alle

anderen Wunder in der materiellen und geistigen Welt. Augustinus verlegt die gratia per quam salvi fiunt peccatores in die höhere, wunderbare Weltordnung, die nicht in den rationes seminales creaturarum,[1]) sondern unmittelbar in Gott selbst ihre Ursache hat (de Gen. ad lit. l. 9, c. 17).

Indem also die christliche Hoffnung unmittelbar auf die göttliche Allmacht in ihrer ganzen Erhabenheit gegründet ist, welche von der gleichfalls unendlichen Liebe gegen uns geleitet, mit alles besiegender Kraft unfehlbar und notwendig uns dem von ihr vorgesteckten Ziele entgegenführt, sodaß keine entgegengesetzte Kraft, auch nicht unsere eigene Schwäche (welche von ihr aufgehoben wird, ja durch unser demütiges Bekenntnis derselben die Fülle jener Macht auf uns herabzieht [Virtus in infirmitate perficitur 2. Kor. 12, 9]), uns an der Erreichung jenes Zieles hindern kann: so erlangen wir jene feste, unwandelbare und untrügliche Zuversicht, daß jenes Ziel uns jetzt schon angehöre, daß die Erbschaft der Kinder Gottes jetzt schon unser sei, daß wir Kinder Gottes sind und ewig bleiben werden, wenn wir uns nur nicht selbst dem Einflusse dieser Kraft entziehen.[2])

Dieses Vertrauen und diese Zuversicht, durch welche die Seele sich unmittelbar auf Gott wie auf einen festen Felsen gründet, gibt der christlichen Heiligkeit die feste und unerschütterliche Grundlage, die Unwandelbarkeit, durch die der Christ in allen Stürmen dieses Lebens nicht nur den äußeren, sondern selbst in jenen, welche bis auf den tiefsten Grund seiner Seele dringen, um dieselbe aufzuwühlen und zu erschüttern, unerschütterlich in seinem Glauben und seiner Liebe stehen bleibt, mit der Härte eines Diamanten allen Schlägen widersteht und der Welt jenes erhabene Schauspiel in der Wirklichkeit bietet, welches die stoische Apathie

---

[1]) *Nach Augustin hat Gott den Stoff erschaffen und in denselben Keimkräfte hineingesenkt, aus denen sich nach bestimmten Entwicklungs- und Bildungsgesetzen die empirische Welt mit ihren Einzelwesen ausgestalten sollte.

[2]) Die triumphierende, unfehlbare, unwiderstehliche Macht ist eine solche, mit der die Gnade unseren Willen ausstattet und erhebt, nicht ihn erdrückt und besiegt.

als falsches Ideal träumte und anstrebte. (Vergleiche die Homilien Macarius des Älteren bei Galland.)[1])

Dieses Vertrauen vollendet in diesem Leben die Heiligkeit, indem es ihr Festigkeit und Dauerhaftigkeit mitteilt. Es vollendet im anderen Leben die Seligkeit und Herrlichkeit, indem es das Bewußtsein ihrer Ewigkeit und Unwandelbarkeit verleiht. Es fällt zusammen mit dem Bewußtsein, Kind Gottes des Vaters zu sein, das in seinem Schoße unter den Flügeln seiner Allmacht ruht, dort keine Feinde zu fürchten braucht, vielmehr unmittelbar aus ihrer Quelle alle Kraft schöpfen kann, die ihm zur Erreichung seines erhabenen Zieles vonnöten ist. So können wir uns mit dem Apostel jetzt „rühmen ob der Hoffnung der Glorie der Kinder Gottes" und werden uns dereinst rühmen, daß wir als Kinder mit Gott dem Vater und dem Sohne ihre ewige, unbesiegbare Herrschaft teilen.

Erkenntnis und Liebe Gottes und das Vertrauen, in beiden den Besitz Gottes triumphierend zu erringen und festzuhalten, bilden also jene erhabene Trilogie der wahrhaft göttlichen Kräfte und Tätigkeiten, wie sie der Übernatur als einer Teilnahme an der göttlichen Natur entsprechen. Diese drei sind somit der Geist und das Mark, das unser Leben zu einem wahrhaft christlichen, d. h. nach dem Bilde Christi des Sohnes Gottes eingerichteten, durchbildet und gestaltet. In diesem Leben, wo wir schon Kinder Gottes sind, haben wir schon alle drei: nunc manent fides, spes, caritas, tria haec; major autem horum caritas (1. Kor. 13, 13). Vorzüglich haben wir schon die Liebe, mit der wir Gott schon jetzt umfangen, während die Erkenntnis Gottes und die Ausbildung und Verklärung der Übernatur zu ihrer göttlichen Festigkeit und Unvergänglichkeit nur noch in unvollkommener Weise antizipiert ist. Deshalb bleibt auch die Liebe und gewinnt nur den vollen Genuß. Aber die Erkenntnis und das Vertrauen in ihrer Unvollkommenheit bleiben nicht. Der Glaube löst sich auf in

---

[1]) M. gr. 34, 449—822. *Vgl. *Stoffels*, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908. *J. Stiglmayr S. J.*, Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten, Feldkirch 1912, hält diese Homilien für unecht.

Anschauung und die Hoffnung in triumphierenden, ewigen und unerschütterlichen Besitz.

In dieser Trilogie vereinigt sich auch ein harmonisches Verhältnis zu der göttlichen Dreifaltigkeit, indem uns der Vater die Hoffnung und den Stolz seiner Kinder, das Wort sein Licht und darin seine Weisheit und Erkenntnis, der heilige Geist seine ihm eigentümliche Liebe mitteilt. Und so gestaltet sich, wie früher schon bemerkt, gerade in der Übernatur das eigentliche und vollkommene Bild der heiligen Dreifaltigkeit, sowie auch nur durch sie die herrliche Lehre von der Sendung der göttlichen Personen in unsere Seele (die missio divinarum personarum) eine genügende Erklärung ihrer hohen Bedeutung erhält. Der Sohn und der heilige Geist werden in uns gesandt, um uns zum Vater zu führen, in dessen Schoß wir ihn durch das Licht des Sohnes und die Liebe des heiligen Geistes ewig besitzen und genießen sollen.[1])

Zum Schlusse der Darstellung der übernatürlichen Ordnung der Gnaden oder der Übernatur und ihrer Tätigkeit wollen wir auf eine vorzüglich schöne Stelle des heil. Maximus Confessor aufmerksam machen, welche uns die durch die Gnade erhöhte Natur, oder die Übernatur, in ihrer höchsten Vollendung und Aktualität mit erhabenen und treffenden Worten zeichnet. Wie wir sagten, daß die übernatürliche Ordnung eben durch den Glauben erkannt und im Glauben uns aufgeschlossen würde, so erklärt der heil. Maximus im Anschluß an den Text: finis fidei vestrae salus animarum, was die salus animarum, das Heil, das höchste Gut der Seelen, ihre vollkommene beatitudo sei.

In der beatitudo vollendet sich der Glaube, indem er in Anschauung und comprehensio (περιχώρησις), in die unmittelbare (nicht adäquate) Erfassung des Objekts des Glaubens, nämlich Gottes, übergeht. Die Liebe vereinigt sich mit dem höchsten Gute, indem sie zu ihrem Prinzip als ihrem Ziele zurückkehrt und erlangt so die Erfüllung (πλήρωσις) ihres Verlangens. Die ringende Hoffnung kommt in dieser Vereinigung zur Ruhe (στάσις)

[1]) *Vgl. die Darlegungen des heil. Thomas S. Th. I qu. 43.

und gewinnt den ewigen und untrennbaren Besitz und Genuß (ἀπόλαυσις).

Das ist die allseitig in der beatitudo entwickelte Tätigkeit der Übernatur; ihr übernatülicher Charakter wird im folgenden mehr hervorgehoben. Die Seligkeit und der Besitz Gottes beruht auf einer Partizipation der über die Natur erhabenen göttlichen Güte (τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων μέθεξις); diese Partizipation ist eine Ähnlichkeit mit der Gottheit, und als größtmögliche Ähnlichkeit eine gewisse Identität (ταυτότης) in der Natur mit Gott, folglich Vergöttlichung (θέωσις) desjenigen, der sie durch die Gnade und Herablassung Gottes erlangt (τῶν ἀξιουμένων θεώσεως). Diese Vergöttlichung ist natürlich eine übernatürliche Erhebung dessen, dem sie zuteil wird, über alle reinen Kreaturen und alle rein kreatürlichen Verhältnisse (τῶν κατὰ φύσιν). Sie erhebt über die Zeitlichkeit und die zeitlichen Dinge zur Teilnahme an dem ewigen Leben der Gottheit. Sie erhebt über die geschöpfliche Unterwürfigkeit, durch welche die Kreatur von dem Schöpfer als ihrem Herrn, ihrem erhabenen Prinzip und Ziel getrennt ist, zur Einheit mit ihm. Sie erhebt über die Endlichkeit der Geschöpfe, denen Gott, als schöpferisches Prinzip und Ziel, ihrem Wesen nach ein beschränktes Maß von Vollkommenheit zugemessen, zur Teilnahme an der reinen und unbeschränkten göttlichen Vollkommenheit (τῶν οὐσιωδῶς μεμετρημένων, τῶν κατὰ φύσιν, ἔκβασις).

Diese Erhebung desjenigen, der derselben von Gott durch die Gnade gewürdigt wird, ist offenbar nicht eine Entfaltung unserer natürlichen Kraft, selbst wenn man sich diese von Gott unterstützt dächte, sondern die Wirkung einer unmittelbaren, unendlichen (ἄπειρος) und ins Unendliche (ἐπ' ἄπειρον) sich offenbarenden allmächtigen und überkräftigen (πανσθενὴς καὶ ὑπερδύναμος) Tätigkeit Gottes.

Weil also jene Erhebung durch die erhabenste Offenbarung der Allmacht Gottes, die hier gewissermaßen all ihr Vermögen aufbietet und erschöpft, zustande kommt, kann sie auch die Kreatur zu einer unausprechlichen und unbegreiflichen Vereinigung (ἕνωσις) mit Gott hinaufführen und sie in dem Strome der Wonne Gottes eine unaussprechliche und mehr als unaussprechliche Wonne und Freude genießen lassen, eine Wonne und Freude, für die

man in der Natur kein Verständnis und keinen Ausdruck, keinen Begriff und kein Wort finden kann. Es ist nämlich jene, von der der Apostel sagt: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es aufgestiegen.“ Alle diese Momente des übernatürlichen, seligen Zustandes, der salus animarum, des finis supernaturalis, qui est finis fidei, gibt der heil. Maximus in einer fortlaufenden Kette, indem er je eins an das andere anschließt und die Identität beider affirmiert. Die Stelle steht in cpp. thg. de caritate cent. IV. c. 12.; vollständiger in Eroteses in Scripturam erot. 59., wo er sie auch selbst mit Scholien versehen hat.[1])

Viertes Kapitel.

Verbindung und Vermählung von Natur und Gnade (Übernatur).

Die Natur und die Gnade oder die Übernatur haben wir jede besonders mit ihrer eigentümlichen Lebensordnung betrachtet. Jetzt müssen wir sehen, wie beide mit einander in Verbindung treten. Wir wollen nicht näher untersuchen, inwiefern in der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung die natürliche Lebensordnung noch irgendwie eine selbständige Entwicklung in ihrer Sphäre gestattet. Das hängt zu nahe zusammen mit der geheimnisvollen Frage von der Art und Weise, wie Gott in seinen verborgenen Ratschlüssen die Gnaden zur Erlangung des übernatürlichen Zieles austeilt. Sehen wir vielmehr, inwiefern die Natur zur übernatürlichen Tätigkeit der Gnade, oder zur Erlangung dieser selbst beitragen kann. Wir kommen dann zu der geheimnisvollen Harmonie zwischen Gnade und Freiheit, zwischen den beiden Hauptfaktoren der ganzen gegenwärtigen höheren Weltordnung.

Betrachten wir zunächst die Art und Weise, wie die Akte des übernatürlichen Leben in uns entstehen, und von welchen Momenten sie bedingt werden, namentlich dann, wann sie mit dem ersten Eintritt der Gnade in die Natur verknüpft sind.

[1]) M. gr. 90, 608—609.

Jedes Verhältnis gestaltet sich im allgemeinen dahin, daß die der Übernatur entsprechenden Akte auf keinerlei Weise von der Natur als solcher ausgehen können, vielmehr absolut eine übernatürliche Kraft verlangen.

Um dieses genauer zu verstehen, muß man bemerken, daß zu den Akten der Seele ein doppeltes Element nötig ist, erstlich die physische Kraft, das eigentliche Prinzip des Lebensaktes, wie die Erkenntnis und Willenskraft in der natürlichen Ordnung, und zweitens die Anregung und Bewegung dieser Kraft zur aktuellen Tätigkeit. Zwar liegt in jeder Naturkraft auch die Tendenz zu ihrer Tätigkeit; aber eben diese bedarf der Anregung zum aktuellen Wirken, im Erkenntnisvermögen durch das Erscheinen ihres Objektes, oder die Bewegung des Willens, und im Willen durch den Reiz des zu begehrenden Gegenstandes. Die Kraft selbst mit ihrer Tendenz, wie auch ihrer Anregung, wird getragen und geleitet von ihrer höchsten Ursache, Gott. Dieser ist auch in der natürlichen Ordnung die oberste Ursache aller naturgemäßen und guten Handlungen, weil er die Ursache der Natur selbst ist, in sie das Streben nach dem Guten gelegt hat, dem der Wille sich nur anzuschließen braucht, ihr endlich durch seine Vorsehung Objekte und Anregungen zum guten Wirken verschafft, wie er auch fernerhin die Kreatur bei der Ausübung ihrer Tätigkeit trägt und begleitet durch den sogenannten concursus universalis simultaneus, den wir übrigens weiterhin nicht in Betracht zu ziehen haben.

Dies ist wohl zu bemerken, wenn man die Lehre der Pelagianer und der gegen sie kämpfenden Kirchenlehrer gut verstehen will. Zwar sagt man oft, die Pelagianer hätten einen reinen Naturzustand gelehrt und man habe an ihnen nur dies getadelt, daß sie die Natur an sich, wie sie von Gott geschaffen ist, hinreichend sein ließen, um alles, auch das christliche, verdienstliche Gute zu tun. Allein wenn man aufmerksam zusieht, zerstörten sie die wahre Natur nicht minder als die Gnade. Ihr Grundprinzip war gerade, es gebe keine wahre Natur, d. h. eine von Gott in die Seele gelegte Neigung und Tendenz nach dem wahren Guten, durch welche der Wille angeregt werde, frei darnach zu streben, und ohne welches im Willen keine Tätigkeit denkbar sei.

Sie behaupteten, der Wille müsse notwendig gegen das Gute ebenso indifferent sein, als er gegen das Böse an sich ist und im ersten Menschen und den Engeln wirklich war; er dürfe keinerlei Tendenz und Neigung dazu haben, welche dem freien Willen vorhergehe und davon unabhängig sei. Denn sie verlangten, daß das Gute in uns überhaupt von uns selbst, ebenso wie das Böse, ausgehe; darum war ihnen Natur und Freiheit nicht eine von Gott durch die natürliche Kraft, Tendenz und Anregung zum Guten gegebene Möglichkeit, das selbe anzunehmen, festzuhalten und auszuwirken; und also Gnade schon jede der Entschließung des Willens vorausgehende, von Gott gegebene Tendenz zum Guten.

Im Gegensatze zu einem solchen Irrtume kam es nun den heiligen Vätern nur darauf an, zu beweisen, daß zu allem Guten sich nicht der Wille den ersten Impuls gebe, sondern darin nur sich einem von Gott erhaltenen Impulse anschließen könne, und daß er insbesondere, wenn das Gute für das durch Christus uns erworbene ewige Leben ersprießlich sein soll, auch durch die von Christus zu erhaltende übernatürliche Gnade dazu angetrieben und gestärkt werden müsse. Wie diese Tendenz zum Guten uns mitgeteilt und angeregt werde, war nicht Gegenstand der Kontroverse, sondern nur, daß sie nicht aus uns sei und auch durch uns nicht erworben werden könne. Daher kam es weniger darauf an, zu sehen, ob die Tendenz eine natürliche oder übernatürliche, eine habituelle oder eine aktuelle sei.

Allein als später die Scholastiker die Notwendigkeit der Gnade von einem ganz anderen Standpunkte aus philosophisch untersuchten, gestaltete sich die Sache anders. Sie betrachteten die Gnade im Gegensatze zur wahren Natur und erkannten somit in der Natur, wie in der Gnade, eine von Gott gegebene Kraft und Tendenz zum Guten. Von diesem Gesichtspunkte aus mußte die Notwendigkeit der Gnade im engeren Sinne im Gegensatze zur Natur vorzüglich erscheinen als die Notwendigkeit einer übernatürlichen Lebenskraft, zur Setzung gewisser Akte, für welche in der Natur keine Kraft liegt. Daher kommt die interessante Erscheinung, daß bei den älteren Scholastikern die Gnade im engeren Sinne nur die habituelle, die Übernatur mit ihren Kräften, bedeutet.

In der Tat liegt das eigentlich Charakteristische der Notwendigkeit der christlichen und übernatürlichen Gnade nicht darin, wie viele glauben, daß überhaupt jede gute Tätigkeit und Bewegung, weil sie irgendwie nach Gott hingehe, so auch irgendwie von Gott ausgehen müsse (denn dies findet auch in der natürlichen Ordnung statt); noch auch darin, daß die durch Leidenschaften oder die Sinnlichkeit geschwächte Natur einer besonderen Anregung von seiten Gottes bedürfe, sondern gerade hierin, daß die Natur keine physische Kraft für jene Akte besitzt und darum durch übernatürliche Kräfte gestärkt und erhoben werden muß. Daher ist die Notwendigkeit der übernatürlichen Gnade vorzüglich die eines neuen habitus, welcher die natürliche Kraft erhebt.

Diese übernatürliche Kraft hat nun in sich, wie die natürliche, eine innere Tendenz zur Tätigkeit; es scheint jedoch, daß sie in verhältnismäßig größerem Maße, als die natürlichen Kräfte, einer Anregung Gottes und zwar einer unmittelbaren bedürfe. Weil sie nämlich nicht in unserem Wesen wurzelt, sondern unmittelbar von Gott herstammt, ist sie auch inbezug auf ihre Betätigung ungleich mehr von Gott abhängig und muß beständig unter seinem unmittelbaren Einflusse stehen. Wie die Zweige des Weinstockes, sagt der Heiland, nur unter dem Einflusse der Wurzel Früchte bringen und ihre Lebenstätigkeit entwickeln können, da sie kein eigenes, selbständiges, sondern nur das von dieser empfangene Leben haben, so kann sich auch unser göttliches Leben nur unter der beständigen Einwirkung der göttlichen Natur, an an der wir partizipieren, entfalten. Zudem tritt den Kräften der Übernatur ihr eigentümliches formelles Objekt und Motiv in statu viae nie in seiner Klarheit entgegen; es kann also dieselben auch nicht zur Tätigkeit anregen und bestimmen. Endlich ist die Übernatur mit ihren Kräften einer fortwährenden Steigerung und Vermehrung fähig und soll dieselbe durch die Tätigkeit und den Gebrauch des jedesmal vorhandenen Grades von Kraft bewirken. Da nun diese Kraft an sich nicht über sich selbst hinausstreben kann, muß Gott durch besondere Einwirkung uns immer mehr zur Teilnahme an seiner Natur heranziehen und erheben. Aus diesen Gründen kommt es Gott zu, unmittelbar in besonderer Weise diese Kräfte anzuregen und in Bewegung zu setzen, und muß daher der mit

der habituellen Gnade versehene Mensch immer unter dem beständigen unmittelbaren Einflusse Christi und des heiligen Geistes stehen. So wird also auch die Notwendigkeit der aktuellen Gnade selbst für die Gerechtfertigten nicht beeinträchtigt, sondern erst recht erkannt und der gelehrte Thomassin hat hier nur wieder einen genialen Streich gespielt, wenn er aus der Lehre sämtlicher älterern Scholastiker mit ungeheuerem Aufwande von Fleiß und Gelehrsamkeit das Paradoxon beweisen wollte, dieselben hätten, weil sie die habituelle Gnade so sehr betonten, die Notwendigkeit der aktuellen verkannt.[1])

Wenn nun die übernatürliche Kraft als habitus nicht in Tätigkeit übergehen kann ohne besondere entsprechende Anregung und Bewegung von seiten Gottes, kann und muß denn diese Anregung und Bewegung nicht im Gegenteile allein schon einen übernatürlichen Akt hervorrufen, bevor die übernatürliche Kraft als *habitus* eingegossen ist?

Es ist bekannt, daß die Übernatur in die Natur nicht gelegt wird so unabhängig von aller Tätigkeit des Subjektes, wie ihm die Natur selbst gegeben wird. Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Eben darin besteht der Irrtum der Gnostiker und Manichäer, wie schon früher gesagt worden ist, daß die Übernatur auf jene Weise mit der Natur verbunden werde oder gar diese selbst ausmache; während vorzüglich die älteren griechischen Väter gegen sie lehrten, daß die Übernatur oder die Gnade im besonderen Sinne, wie auch die Scholastiker dieses Wort gebrauchten, nicht unabhängig von der Tätigkeit der Natur derselben eingegossen werde. Diese allgemeine kirchliche Lehre gab bei den Scholastikern die Veranlassung zu der berühmten Kontroverse, ob auch vor aller Sünde bei der Erschaffung der Mensch sogleich, wie in seiner Natur, so auch in der Übernatur (non tantum in naturalibus, sed etiam in gratuitis) erschaffen worden sei. In der Hauptsache kamen beide kämpfenden Teile überein. Auch der heil. Thomas mit seiner Schule lehrte, der erste Mensch habe nur deshalb im ersten Augenblick seines natürlichen Daseins mit diesem auch die Gnade erhalten, weil er in demselben, dem

[1]) *Thomassinus*, Dogmata theologica. Editio nova VI, Parisiis 1870, 61—475 (Consensus scholae de gratia II).

Zuge Gottes folgend, sich auf den Empfang derselben vorbereitet habe. Es ist daher nicht ein auf den sündhaften Zustand der Natur, sondern ein auf diese selbst gegründetes Verhältnis, daß ihre Verbindung mit der Übernatur nicht durch eine absolute göttliche Setzung, sondern durch eine Art von Vermählung geschehe, indem die Natur für die ihr von Gott angebotene Gnade sich empfänglich macht und dieselbe annimmt.

Der Grund liegt in dem, was wir früher über die Übernatur als Heiligkeit gesagt haben. Die Übernatur an sich, als heiligmachende Gnade, als Partizipation der göttlichen Natur und Heiligkeit, schließt die Todsünde wesentlich von sich aus und kann mit derselben nicht zusammen bestehen. Wenn sie also ohne Rücksicht auf alle Tätigkeit der Natur und ihres Willens dieser eingegossen würde und in ihr bestehen bliebe, würde die Natur der Todsünde unfähig und verlöre die libertas contrarietatis. Man käme dann zu dem gnostischen und manichäischen Systeme der homines spiritales et psychici. Damit also die libertas contrarietatis (ad bonum et malum) nicht aufgehoben werde, wie sie in der gegenwärtigen Weltordnung für den status viae nicht aufgehoben werden soll, muß die Existenz der Übernatur in der Natur von einer Entscheidung ihrer Freiheit abhängig gemacht werden, und zwar sowohl inbezug auf ihren Eintritt in die Natur, als inbezug auf ihr Fortbestehen in derselben. Sie kann nur eintreten, wenn die Natur (durch die aktuelle bewegende Gnade Gottes angeregt) auf sie eingehen und sich ihrem Gesetze unterwerfen will; und sie muß zurücktreten, sobald die Natur sich ihrem Einflusse entzieht und durch eine Todsünde sich ihrem Gesetze widersetzt.

Nur solche, welche das eigentliche Wesen der Gnade und ihre ganze Übernatürlichkeit nicht kennen, und unter derselben nichts anderes verstehen, als die von Gott überhaupt in die Kreatur gelegte Tendenz und Bewegung zum Guten, konnten mit den Jansenisten an jener Lehre der griechischen Väter und der Scholastiker (daß die Erteilung der Gnade von der freien Tätigkeit der Natur abhänge) Anstoß nehmen und glauben, sie schrieben der Natur eine zu große Unabhängigkeit von Gott zu und sprächen der Gnade jene Erhabenheit ab, durch welche sie von der Natur nicht verdient werden kann. Um die Unabhängigkeit der Natur

und ihre Fähigkeit, die Gnade zu verdienen, handelt es sich nicht. Das, was der Natur, bevor sie zur Übernatur erhoben ist, zugeschrieben wird, ist nur das einfache freie Eingehen in den Zustand der Gnade. Auch dieses tut sie jedoch nicht aus eigener Kraft, nicht einmal durch natürliche Bewegung Gottes, sondern durch eine übernatürliche Anregung und einen übernatürlichen Zug Gottes; und diesem folgt sie, nicht um die Gnade zu verdienen, sondern bloß um sie zu empfangen, wie sie ihr durch die freie Güte Gottes dargeboten wird; denn diese erwartet nichts anderes, als daß die Natur die ihr dargebotene Gabe bereitwillig annehme.

So lange die Natur noch nicht durch die Übernatur erhoben ist, handelt sie noch als Natur im Gegensatze zur Gnade, nicht insofern diese eine übernatürliche oder natürliche Anregung und Bewegung von seiten Gottes durch Erleuchtung des Verstandes und den Zug des Willens ist, sondern insofern diese die zu gewinnende Übernatur selbst ist. Sie kann aus sich selbst nicht auf die Übernatur eingehen; Gott selbst, welcher sie durch diese in einen höheren, erhabeneren göttlichen Zustand versetzt, muß sie hinaufziehen und erheben durch einen übernatürlichen Zug und eine höhere Anregung. Dieser hat die Natur zu folgen und sich hinzugeben, nicht mit jener pelagianisch stolzen Selbstentscheidung, die das Gute aus ihrem Schoße erzeugen will, sondern in demütiger Unterwürfigkeit, mit welcher sie der Gnade, welche sie auf eine so erhabene Stufe erheben will, keinen Widerstand leistet und sich von ihr emportragen läßt. Dieser übernatürliche Zug zur Übernatur wird aber allen Menschen gegeben, weil dieselbe für alle bestimmt ist; daher hat sich ein jeder selbst die Schuld zu geben, wenn er dieselbe nicht erlangt, aber keiner kann es sich zuschreiben, daß er dieselbe besitzt, weil er sie nicht erworben, sondern nur angenommen hat und sie auch nicht einmal hätte annehmen können, wenn Gott ihn nicht dazu hingezogen hätte.

Was so von der Übernatur im allgemeinen gilt, daß sie weder durch unmittelbare, unbedingte Setzung mit der Natur verbunden, noch auch durch diese im eigentlichen Sinne erworben und verdient, sondern nur frei angenommen werden kann, und daß sie sich gerade in dieser Annahme mit der Natur so lange vermählt, bis die Natur

ihr Bündnis mit ihr wieder durch einen entgegengesetzten Akt der Freiheit aufkündigt, gilt auch von ihren einzelnen Kräften insbesondere. Der Glaube als eigentliches Glaubenslicht und physische Kraft, den übernatürlichen Akt des Glaubens in seiner ganzen Erhabenheit zu setzen, wird nur denjenigen eingegossen, welche dem Zuge zum Glauben folgen, auf seine Forderungen eingehen und ihren Willen beugen. In demselben Augenblicke wird dann die Seele mit der übernatürlichen Kraft erfüllt, um durch den Akt des Glaubens wirklich Gott anzuhängen, in welchem sie anfängt, mit der ziehenden und einladenden Gnade mitzuwirken. Ebenso verhält es sich mit dem habitus der Hoffnung und der Liebe, welche an sich in dem Augenblicke eingegossen werden, wo die Natur im Begriffe steht, dem Zuge der Gnade zu folgen und den entsprechenden Akt der Hoffnung oder der Liebe zu setzen. So erfolgt auch mit der Eingießung der Liebe die Eingießung der Übernatur selbst in der Rechtfertigung, wenn die Natur unter dem Antriebe der zuvorkommenden Gnade sich zum Akte der übernatürlichen Liebe entscheidet.

Aber, nehmen wir nun unsere Frage auf — wird, bevor z. B. der habitus des Glaubens eingegossen wird, als Disposition hiezu der Akt des Glaubens schon wirklich vollzogen? Oder wird dieser erst vermittelst des eingegossenen habitus des Glaubens ausgeführt? Gegen das Erstere spricht der Grundsatz, daß eine übernatürliche Lebenstätigkeit nicht ohne ein übernatürliches, physisches und innerliches Lebensprinzip vollzogen werden kann und daß folglich, damit der Akt wirklich erfolge, der habitus fidei schon eingegossen sein muß. Gegen das Zweite scheint der Umstand zu sprechen, daß der erste übernatürliche Akt des Glaubens, der Hoffnung oder der Liebe als Disposition und meritum de congruo für die Mitteilung des habitus allgemein angesehen wird.

Es ist dies eine Kontroverse von anscheinend geringer Bedeutung, welche aber in der Zeit der späteren Scholastik lebhaft ventiliert wurde und in der Tat in unserer Untersuchung eine Hauptfrage bildet. Die ältere Scholastik in ihrer edlen, aber tiefen Einfachheit scheint sich vorzüglich für das Letztere entschieden zu haben. In der Tat ist es schwer zu begreifen, wie die Natur einen übernatürlichen Akt vollziehen könne, ohne mit der betreffenden übernatür-

lichen Kraft ausgerüstet zu sein. Daraus folgt, daß auch der erste übernatürliche Akt, z. B. des Glaubens, in der Wirklichkeit nur Kraft des habitus fidei vollzogen wird und deshalb in seiner wirklichen Vollziehung diesen voraussetzt. Insofern nun der Akt des Glaubens den habitus voraussetzt, kann er wirklich keine Disposition zu demselben sein, weil er demselben nachfolgt und nicht vorhergeht. Aber es ist doch etwas an ihm, das der Eingießung des habitus vorhergehen kann, nämlich die Entscheidung des Willens, den Akt zu setzen, welche unter Vermittlung der zuvorkommenden und vorgreifenden aktuellen Gnade zustande kommen kann. Denn eben dadurch, daß der Wille sich für den übernatürlichen Akt, zu dem die zuvorkommende Gnade ihn hinzieht und einladet, entscheidet, disponiert er sich, die zur Vollziehung desselben nötige übernatürliche Lebenskraft in sich aufzunehmen. So begegnen sich in der innigsten Vermählung die Entscheidung des Willens für die Setzung des Aktes und die Eingießung der Kraft, durch welche derselbe vollzogen wird. So kann es kommen, daß der Akt, insofern er in jener Entscheidung des Willens enthalten ist, eine Disposition zur Erhaltung des habitus ist und zugleich doch in seiner Vollziehung aus dem habitus selbst hervorgeht. Auf diese Weise ist die Gnade als habitus und übernatürliche Kraft ein auxilium zur Vollziehung des Aktes und zugleich doch in ihrem Dasein und ihrer Einwirkung von der freien Entscheidung des Willens für denselben abhängig.

Hieher gehört die sonst so bekannte und doch so selten ganz verstandene Lehre der griechischen Väter gegen die Gnostiker, die oben schon erwähnt wurde. Wenn sie fragen, warum der eine sich zum Glauben oder der Liebe bekehre, der andere nicht, so sagen sie nicht immer, weil der eine mit der gegebenen Gnade mitwirkt und sie gebraucht, der andere nicht, sondern, weil der eine die Gnade hat, der andere nicht, d. h. weil der eine die angebotene Gnade in sich aufnimmt, der andere nicht. Um dies zu erklären, bringen sie regelmäßig ein schönes Gleichnis bei. Ohne das Licht in sich zu haben, sagen sie, kann das Auge nicht sehen. Daher kann der Mensch auch nicht geistig (spiritualiter in höherem Sinne, wie die Gnostiker selbst es meinten) handeln, ohne das geistige Licht in sich zu haben. (Auch Augustinus sagt: nemo juste agit,

nisi justificatus.) Aber das Auge kann entweder sich dem Lichte verschließen und es so aus sich fern halten, oder sich öffnen, es in sich aufnehmen und dann dadurch sehen. So kann auch die Natur entweder dem Lichte der Gnade sich verschließen, indem sie sich davon abwendet, oder, von demselben Lichte bewegt und angezogen, sich öffnen, um dasselbe aufzunehmen und so dadurch zu sehen und zu wirken. Und wie das erste Sehen durch das Öffnen des Auges und das Eintreten des Lichtes zustande kommt, so geschieht auch die erste übernatürliche Tätigkeit durch die Entscheidung der Natur für dieselbe und das dadurch erfolgende gleichzeitige Eintreten der Gnade.

Hieraus ergibt sich denn auch die interessante und nur zu wenig gemachte Bemerkung, daß bei der ersten Hinwendung der Seele zu Gott durch die Gnade (der conversio mentis in Deum), wo vorzüglich die sogenannte *gratia efficax* in Betracht kommt, die gratia efficax (i.e. qua actu convertimur) physisch unterschieden ist von der gratia sufficiens (qua ad conversionem invitamur); denn die volle, zur Bekehrung notwendige Gnade und gerade die bedeutendste wird nur denjenigen gegeben, die sich wirklich bekehren und nichtsdestoweniger wird dadurch doch die Freiheit der sich Bekehrenden und die Möglichkeit, sich zu bekehren, in den übrigen nicht aufgehoben. Vielmehr erscheint gerade hier die Freiheit im höchsten Glanze, wo auch die Gnade in ihrem vollsten Lichte als wahrhaft übernatürliches Lebensprinzip hervortritt. Aus diesem Grunde wird bei den griechischen Vätern und den älteren Scholastikern, welche hier mehr diesen, als dem heil. Augustinus in ihrer Anschauungsweise folgen, einerseits die menschliche Freiheit in der Erlangung der Gnade so sehr betont, und andererseits erscheint dennoch die Gnade in ihrem höchsten Glanze. Beim heil. Augustinus dagegen, wo die Gnade nicht so sehr als übernatürliche Kraft im Gegensatze zur natürlichen, sondern mehr als Impuls und Hinneigung des Willens zum Guten im Gegensatze zur nackten pelagianischen Indifferenz des Willens betrachtet wird, tritt sie nicht so sehr in ihrer ganzen göttlichen Erhabenheit über die Niedrigkeit der Natur hervor, und es kann deshalb auch ihr gegenüber die Freiheit der Indifferenz im menschlichen Willen nicht in ein so helles Licht gestellt werden.

Nach der Darstellung der alten Scholastiker und der griechischen Väter erscheint die Gnade wirklich als eine forma physice et ex se ipsa determinans animam ad bonum; und zum Teil aus dieser Lehre haben die späteren Thomisten ihre Lehre von der praedeterminatio physica in der gratia efficax genommen; denn sie zitieren vorzüglich die Stellen des heil. Thomas, in welchen jene auf das Deutlichste ausgesprochen ist. Insofern ist es wahr, daß man sie mit der Lehre von einem auxilium, das bei den Bekehrten und Nichtbekehrten physisch dasselbe ist, nicht gründlich widerlegen konnte; wie denn auch einer ihrer ersten und glücklichsten Bekämpfer unter den Jesuiten [1]) nicht zur scientia media, auch nicht zu einer moralischen Wirksamkeit der Gnade, sondern zu der eben entwickelten Lehre seine Zuflucht genommen und dadurch alle aufgestellten Schwierigkeiten mit der ihm eigenen Feinheit und Geschicklichkeit gelöst hat. (Vide in I. II^{ae} *S. Thomae* disp. de gratia efficaci. coll. disp. de motu liberi arbitrii in justificatione impii.)

---

[1]) Der leider nur zu wenig bekannte und um unser deutsches Vaterland doch so sehr verdiente Gregor von Valentia, welcher namentlich in den Kongregationen de auxiliis sich so sehr auszeichnete. Es möchte wohl kaum einen älteren Theologen geben, der in Deutschland so viel Aufmerksamkeit verdiente, wie dieser, obgleich man ihm deren so wenig schenkt. Er war ein zweiter Bellarmin in der Bekämpfung der Häresien des sechzehnten Jahrhunderts und hat fast die ganze Tätigkeit seines langen Lebens unserem Vaterlande zugewandt. Er vereinte alle Vorzüge, die an einem Theologen nur immer wünschenswert sind und hatte keinen von jenen Fehlern, welche so manche von den älteren Theologen zurückschrecken. Er war ein feiner Scholastiker, ein treuer und geistreicher Schüler des heil. Thomas, der sich auf die endlosen Subtilitäten anderer Kommentatoren nicht einließ. Er besaß ein richtiges ruhiges Urteil und für jene Zeit bewunderungswürdige positive Kenntnisse in Schrift und Tradition. Dabei ist seine Sprache ein Muster von Klarheit, Bestimmtheit und männlicher Eleganz. Clemens VIII., obwohl so sehr den Dominikanern gewogen, nannte ihn den doctor doctorum. *Über Gregor von Valentia vgl. *Backer-Sommervogel,* Bibliothèque de la Compagnie de Jésus VIII, Bruxelles-Paris 1898, 388—400. *Hurter,* Nomenclator literarius theologiae catholicae III ^{3}, 401—404. Die hier einschlägigen Darlegungen Gregors von Valentia stehen in seinem Commentariorum theologicorum tomus secundus complectens materias Primae Secundae Divi Thomae (Ingolstadii 1592) disp. VIII qu. 3 punct. 4. De gratia efficaci (pag. 1190—1218) und ibid. qu. 5 punct. 4. Quibusnam et qualibus animi motibus oporteat hominem in Deum se convertere, ut obtineat justificationem? (pag. 1304—1336.)

Denn jene *forma* (qua determinamur ad bonum), welche notwendig ist, um zu glauben, zu hoffen, zu lieben, und welche den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zugleich mit sich bringt, wird von Gott allen angeboten, aber nur denjenigen gegeben, welche sie annehmen wollen. Deshalb steht es immer, auch denjenigen, welche dieselbe nicht erhalten, dennoch frei, zu glauben, zu hoffen und zu lieben, obwohl sie noch nicht alles, was hiezu notwendig ist, haben; und jenen, welche die forma wirklich erlangen, steht es frei, nicht zu glauben, zu hoffen und zu lieben, weil es bei ihnen steht, dieselbe nicht anzunehmen und zu behalten, obwohl sie an sich den Glauben, die Hoffnung und die Liebe mitbringt. Und von dieser Gnade gilt dann vorzüglich das bekannte Axiom: facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.[1])

Durch die vorhergehende Untersuchung sind wir auf eine gewisse Vermählung von Natur und Übernatur, von Freiheit und Gnade in der Erzeugung des übernatürlichen Lebens gekommen. Halten wir diese Idee fest und entwickeln wir ihre ganze Bedeutung und ihren ganzen Reichtum. Wir werden sehen, wie in dieser Vermählung das lichtvolle Geheimnis der Entwicklung der christlichen und übernatürlichen Heils- und Weltordnung besteht.

Gewöhnlich betrachtet man die Verbindung von Natur und Gnade nur insofern als ein Geheimnis, als sie etwas Unerklärliches ist, was so wenig über andere Gegenstände Licht verbreiten könne, daß es vielmehr mit seiner Dunkelheit auch diese mit ververdunkele. Das kommt daher, daß man sich unter Geheimnis nicht etwas eigentlich Übernatürliches, sondern überhaupt das unergründliche Wesen aller, auch der natürlichen Dinge zu denken pflegt. Auch die natürlichen Dinge, namentlich ihre Beziehungen zu Gott, ihrem verborgenen Grunde, können wir nicht ganz ergründen und begreifen, obwohl wir sie durch die Vernunft erkennen und uns einen deutlichen, distinkten, wenngleich nicht einen ihr innerstes Wesen erschöpfenden Begriff davon bilden können. Bei dieser Auffassung wird demnach das Geheimnis der Verbindung von Gnade und Freiheit nicht in den übernatürlichen,

[1]) *Vgl. über dieses Axiom *H. Denifle O. Pr.*, Luther und Luthertum I 2, Mainz 1904, 575 ff.

geheimnisvollen Charakter jener gelegt, sondern überhaupt in die Harmonie der bewegenden Einwirkung Gottes auf sein Geschöpf mit der Indifferenz in der Tätigkeit der letzteren. Dann besteht das Geheimnis auch in der natürlichen Ordnung, weil auch die Natur ihre ganz gute natürliche Tätigkeit durch ihre Freiheit nur unter einer bewegenden Einwirkung Gottes entfalten kann. Es kann und muß durch die Vernunft erkannt werden; und die Natur kann sich einen deutlichen und distinkten Begriff davon bilden, obwohl sie es ebensowenig, als sich selbst, ganz durchdringen kann.

Wenn die Verbindung von Natur und Gnade ein spezifisch christliches Geheimnis sein soll, muß eines der verbundenen Extreme etwas spezifisch Christliches, nur durch die übernatürliche Ökonomie des Christentums Gesetztes und Offenbartes sein, wie das die Gnade als Erhebung der Natur zur Übernatur wirklich ist. Die spezifisch christlichen Geheimnisse sind gewiss auch noch weit weniger unergründlich, als die natürlichen; aber diesen gegenüber heißen sie Geheimnisse, weil sie über die Natur und Vernunft erhaben und durch diese nicht erkennbar sind. Ihre Erkenntnis geschieht durch ein wunderbares übernatürliches Licht im göttlichen Glauben; dem Gläubigen werden sie Licht, während sie der Vernunft absolut dunkel und verborgen sind.

Ein solches Geheimnis ist nun namentlich die übernatürliche Welt- und Heilsordnung, weil sie auf ein absolut übernatürliches und geheimnisvolles Ziel, die Erhebung und vollkommene Verklärung der geschaffenen Natur durch die göttliche, gerichtet ist. Das Geheimnis ihrer Entwicklung besteht demnach in der Einführung der Natur in die Übernatur oder in die Gnade. Diese Einführung geschieht aber durch die Vermählung der Gnade mit der Natur. Folglich ist die Vermählung der Natur mit der Gnade das lichtvolle Geheimnis der christlichen Heilsökonomie und somit der ganzen höheren Weltordnung.

Gehen wir also näher auf ihre Natur und Bedeutung ein.

Natur und ihre Freiheit kann man auf drei verschiedene Weisen der übernatürlichen Gnade gegenüber auffassen; nur nach einer derselben kann sie mit der Gnade eine eigentliche Vermählung eingehen. Nichtsdestoweniger müssen wir auch die beiden anderen Auffassungen eingehend berücksichtigen, sowohl um die

unserige mit der des heil. Augustinus, welche eine Vermählung von Gnade und Freiheit auszuschließen scheint, in Einklang zu bringen, als auch um überhaupt die Sache von allen Seiten in das hellste Licht zu stellen.

Um den Standpunkt und die relative Berechtigung einer jeden von diesen dreien deutlich zu erkennen, nehmen wir unsere Zuflucht wieder zur Analyse, welche uns um so leichter sein wird, als wir fast alle Elemente dafür in dem Vorhergehenden schon gewonnen haben.

1. Natur, sagten wir, ist das Sein und die Beschaffenheit des Menschen, die er aus sich hat.

Nehmen wir nun diesen Ausdruck im vollsten Sinne und betrachten wir den Menschen absolut ohne allen göttlichen Einfluß, ohne irgend eine Mitteilung Gottes, so ist er von Natur, aus sich, absolut Nichts; folglich ist seine Wirklichkeit schon eine Mitteilung der Güte Gottes, aus Gnade und nicht von Natur.

Betrachten wir auch im wirklichen Menschen in abstrahierender Weise das, was er von sich hat, oder vielmehr von sich behält, so kann man sagen, daß er von Natur alles das habe, was ihm von seinem Nichts noch anklebt, seine Potenzialität, seine Unbestimmtheit zum Guten und die Bestimmbarkeit, die Defektibilität zum Bösen. Alles Sein hingegen, alle Kraft und Tendenz zum Guten, jeder Impuls dazu kommt von Gott, wie er zu Gott hinführt, ist eine Wirkung seiner Huld und insofern eine Gnade. In diesen beiden Beziehungen kann und muß man in der Philosophie sowohl als in der Theologie sagen, daß wir aus uns nichts Gutes sind, nichts Gutes haben; man kann sagen, wie Quesnel, daß die Natur aus sich nur Licht habe, um sich zu verirren, nur Glut, um sich in den Abgrund zu stürzen; daß wir aus uns ganz ohne Gott nichts tun können, als sündigen. Selbst das Konzil von Orange sagt: Nemo habet de suo (i. e omnino de suo sine Deo) nisi mendacium et peccatum.[1]) Von Natur im Gegensatz zu aller Mitteilung Gottes haben wir nur das Unvollkommene an uns, die potestas deficiendi, cadendi; die potestas

[1]) D. 195. *Zu dieser Erklärung des Kanons des Concilium Arausicanum vgl. *J. Ernst*, Die Werte und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, Freiburg 1871, 228 ff. Ernst schließt sich dieser Interpretation Scheebens nicht an.

proficiendi, ascendendi ad bonum et ad bonum omnis boni hingegen muß von diesem selbst herkommen, indem wir von demselben einen Zug (als von der causa finalis trahens ad se) und einen Impuls (als von der causa efficiens, inclinans ad bonum) erhalten müssen, um mit Freiheit uns zum Guten hinzubewegen.

Wie die Sünde selbst vorzüglich in der Selbstsucht besteht, so kann man auch weiterhin sagen, daß wir von Natur aus nur die Selbstsucht und keine wahre Liebe zu Gott haben. Die Sünde tritt nämlich dadurch ein, daß wir uns selbst zum höchsten Ziele unserer Handlungen, zum Mittelpunkte unserer Bewegung machen, während nur Gott, als die Quelle alles Guten, auch das Ziel und der Mittelpunkt (ich sage nicht Motiv) aller unserer Bewegungen sein soll. Die Bosheit der Selbstsucht liegt nicht darin, daß wir Gott und seine Güter für uns verlangen. Die höchste Güte will sich eben allen Dingen mitteilen; darum will sie auch von ihnen begehrt werden (bonum est, quod omnia appetunt),[1]) aber so, daß alle Dinge, die von ihr Sein und Güter empfangen, sich zu ihr hinbewegen, in ihr ruhen, sich ihr unterwerfen, sie verherrlichen, und nicht sie zu sich herabziehen oder sich von ihr trennen. Aber eben dieses ist das große Geheimnis der Sünde, daß das Geschöpf sich in sich selbst konzentriert, sich „trennt von der Quelle des Lebens, um sich leere Zisternen in sich selbst zu graben", d. h. sich selbst zu genügen, sich selbst zu regieren, für sich selbst ohne Gott zu leben. Die Selbstsucht ist ein Streben nach Selbstvergötterung, ein Verlangen, Gott einen anderen Gott gegenüberzustellen, dem wahrhaft Seienden ein nichtiges Idol, ja das wahre Nichts. Denn nur insofern ist der Mensch etwas anderes von Gott, etwas Unabhängiges von ihm, als er ihm dem wahrhaft Seienden gegenüber nichts ist, da er ja alles Sein und alles Gute, das er besitzt, von Gott erhalten hat. Daher liegt auch die Möglichkeit dieser Selbstsucht nur insofern im Menschen, als er aus sich nichts ist. Wenn man also Natur in dem oben angegebenen Sinne faßt, kann man sagen, der Mensch sei von Natur zu nichts fähig, als zu dieser ebenso boshaften, als eitlen Selbstsucht.

Endlich liegt im Menschen, insofern seine Natur zusammen-

[1]) *τἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται* Aristot. Ethic. Nicom. I, 1 (1094 a 3).

gesetzt ist, noch eine besondere innere Unvollkommenheit. Die Materie ist nicht nur aus dem Nichts hervorgebracht, auch in der Wirklichkeit ist sie allen anderen Wesen gegenüber gewissermaßen ein Nichts, etwas Unvollkommenes, Unbestimmtes, Niedriges, Zerfahrenes. Dieses ihr Wesen wird in der menschlichen Natur durch die natürliche Kraft des höheren geistigen Prinzips nur beschränkt, nicht ganz aufgehoben. Daher stammen in ihr jene Schwäche, jene Anhänglichkeit an das Sinnliche, jene niederen Triebe, welche den Geist beschweren und ihn mit einer fast unüberwindlichen Macht von Gott und überhaupt von der geistigen Welt und ihrem Lichte herabziehen, um ihn in dem Nichts und der Finsternis der Materie zu begraben.

Auf diese Weise kann man sagen, der Mensch könne von Natur, d. h. der Unvollkommenheit seines Wesens nach (denn nur diese hat er ganz aus sich), nicht nur nichts Gutes tun, sondern habe eine furchtbare, unwiderstehliche Neigung zum Bösen. Von Natur habe er gar keine caritas, nicht nur nicht die übernatürliche, sondern überhaupt keine Liebe Gottes, oder noch besser (im Sinne des heil. Augustinus) kein Streben nach Gott hin, sondern nur die concupiscentia non casta, die Selbstsucht und die herrschende Begierde sinnlicher Güter.

Von einer solchen Natur, oder vielmehr von der Natur in dieser Hinsicht kann man natürlich nicht sagen, daß sich die Gnade mit ihr vermähle; sie ist der gerade Widerpart der Gnade, der sich mit ihr nicht verbinden, sondern nur mit ihr kämpfen und von ihr aufgehoben werden soll. Wenn sie nur die Kraft oder vielmehr Unkraft zum Bösen, aber in keiner Weise eine Kraft zum Guten ist, findet die Gnade als höhere Kraft zum Guten hier gar keine Grundlage, gar keinen Anknüpfungspunkt.

Dies ist die Art und Weise, in welcher die Aszeten die Natur betrachten, wenn sie, um zur vollkommenen Demut anzuleiten, sagen, von Natur, der Gnade gegenüber, seien wir nichts und vermöchten nichts als Sünde; wenn sie alles Streben der Natur als egoistisch, sinnlich oder stolz bezeichnen. Denn jenes ist immer wahr, wenn wir auch durch die von Gott empfangene Natur als solche ohne die übernatürliche Gnade etwas Gutes tun können; und dieses schließt ebenfalls nicht aus, daß die Natur,

insofern sie von Gott kommt, auch aus sich zu ihm hinstrebe. Dies scheint auch der Gesichtspunkt des heil. Augustinus den Pelagianern gegenüber gewesen zu sein. Wenn er gegen diese eine Vermählung der Gnade mit der natürlichen Freiheit ausschließt, indem er dieselbe nur als eine Freiheit zum Bösen bezeichnet, betrachtet er die Natur nicht nach ihrem konkreten Sein, sondern nur in dieser abstrahierenden Weise mit Ausschluß alles auch natürlichen göttlichen Einflusses, wozu ihn die Anschauung seiner Gegner notwendig hinführte. Es lohnt sich der Mühe, dieses näher ins Auge zu fassen. Wenn nämlich die Sache sich so verhält, wie ich sie darlege, verschwinden fast alle jene Schwierigkeiten, welche sonst soviel zu schaffen machen.

Sehr selten hat man die Häresie der Pelagianer in ihrem Kern erfaßt und darum den heil. Augustin, der immer direkt, ohne Umwege und ohne sich viel umzusehen, auf sein Ziel losgeht und über demselben alle anderen Rücksichten vergißt, nicht verstanden.

Ich behaupte, wenn Augustinus gegen die Pelagianer sagt, der Mensch habe von Natur nichts als die Möglichkeit zu fallen, nichts als Lüge und Sünde, keine caritas, sondern nur Selbstsucht und Begierlichkeit, nichts als die Freiheit zum Bösen, will er damit nicht sagen, der Mensch habe in der Wirklichkeit seiner Natur keine Kraft und Freiheit zum Guten und zur Liebe Gottes, sondern bloß, er habe eine solche nicht ganz aus sich, unabhängig von allem Einflusse und aller auch natürlicher Einwirkung Gottes, oder insofern man die Natur als selbständig außer ihrer Verbindung mit Gott denke.

Denn gerade so dachten sie, die Pelagianer. Sie behaupteten im Grunde, die Möglichkeit des Guten, die Kraft dafür und das Streben darnach sei dem Menschen ebenso eigen wie die Möglichkeit des Bösen und das Streben darnach.[1]) Wenn sie auch manchmal sagten, der Mensch habe seine Freiheit von Gott erhalten, so wird dadurch an der Sache nichts geändert, nicht nur weil sie dies mehr zur Beschwichtigung der Katholiken als aus

[1]) Vergl. im Kirchenlexikon den schönen Artikel „Pelagius“ von Wörter VIII (1. Aufl. Freiburg 1852), 264—277. *Vgl. auch *Fr. Wörter*, Pelagianismus, Freiburg 1866. *Scheeben*, Dogmatik III, 734—785.

eigenem Antriebe sagten, sondern auch, weil es auf die Hauptidee keinen Einfluß hat. Sie setzten ja die Freiheit ex aequo et indivisibiliter in die Macht, das Böse, wie das Gute, und das Gute, wie das Böse zu wollen. Folglich kann der Mensch die Freiheit zum Guten nicht anders als die zum Bösen, oder die Freiheit zum Bösen nicht anders als die zum Guten erhalten. Wenn er nach katholischer Lehre die Freiheit zum Guten von Gott erhält, so erhielte er somit von ihm auch die Freiheit zum Bösen; wenn er aber die Freiheit zum Bösen von sich selbst hat, hätte er auch die Freiheit zum Guten von sich selbst. Beides ist falsch. Aber beides sagten die Pelagianer, das erstere den Katholiken gegenüber, um sich zu verdecken, das zweite, um ihr System auszuführen.

Sie behaupteten also, der Mensch könne ebenso aus sich, von Natur ganz unabhängig von Gott, von allem göttlichen Einflusse, nach dem Guten streben, wie nach dem Bösen. Mit Recht aber sagt Augustinus, dieses sei der größte Unsinn, so groß, daß nur der verblendetste Stolz ihn eingeben könne. Und er ist so groß, daß viele Theologen zur Zeit der Kontroversen über Gnade und Freiheit ihn hinter dem pelagianischen Systeme nicht finden zu dürfen glaubten. Heutzutage, wo wir gesehen haben, wie der menschliche Geist auf dem Gipfel seiner Selbstvergötterung und der Verleugnung des wahrhaft seienden Gottes Sein und Nichtsein, Akt und Potenz, Gut und Bös als identisch erklärt hat, können wir auch einsehen, wie der praktische Stolz des Pelagianismus die Freiheit und Kraft zum Guten mit der Freiheit und Kraft zum Bösen zusammenwerfen konnte.[1])

Indem sie dieses taten, hoben sie den Unterschied von Gut und Böse ebenfalls auf. Sie leugneten, daß es etwas anderes Gutes gebe, als das, was ganz von dem unabhängigen Willen ausgehe, wie das Böse; ein solches ist aber notwendig

[1]) Indem die Pelagianer das Wesen der Freiheit in die Indifferenz zum Guten und Bösen setzten, das Wesen der Freiheit aber, wie Augustinus subsumierte, auch Gott zukommen muß, zerstörten sie auch den Begriff der absoluten Güte und somit des reinen Seins. So fiel in Gott ebenfalls Gut und Bös, Position und Negation zusammen. Ihr Gott mußte folglich der Hegelsche sein, der zugleich das wahre Sein und das wahre Nichts ist.

nicht gut im wahren Sinne des Wortes, sondern böse; ebenso wie das Böse muß es nicht Gott, sondern den Menschen zum höchsten Selbstzweck haben und eine Verherrlichung seiner selbst, nicht Gottes Sein. Wie es in keiner Weise von Gott kommt, wie der Mensch es nicht wirkt durch einen von Gott empfangenen Zug und Impuls zum Guten, geht es auch in keiner Weise auf Gott zurück, wird nicht auf Gott bezogen, ist nicht eine Verherrlichung Gottes. Das Gute kann hier nur in äußeren gesetz- oder ordnungsmäßigen Werken, welche jenem höchsten dominium des Willens unterliegen, aber nicht in einer inneren Unterwerfung und einer Verbindung unseres Willens mit dem göttlichen bestehen. Die pelagianische Moral ist daher nicht hingebende Gottesliebe, caritas, sondern egoistische Selbstliebe, cupiditas (amor sui usque ad contemptum Dei), nicht Gottesdienst, sondern Götzendienst, die Moral des Stolzes.

Der Scharfsinn des heil. Augustinus durchdrang diese Sache bis auf den Grund. Daher konnte er mit Recht sagen, die Natur, wie die Pelagianer sie auffassen, habe von sich nichts als Lüge und Sünde. Die natürliche Freiheit, wie die Pelagianer sie betrachteten, vermöge durchaus nichts zu erwirken, was wirklich gut sei, weil sie Gott nicht zum Ziele ihres Strebens habe. Die Pelagianer sagten selbst, die Heiden könnten ohne den Glauben Gott nicht erkennen, also auch ihren Handlungen keine Richtung auf Gott geben. Daher konnte Augustinus ebenfalls sagen, in ihrer Hypothese oder von ihrem Standpunkte aus seien alle Handlungen derselben böse. Und wenn er so die Natur und Freiheit außer aller Verbindung mit Gott in ihrer absoluten Ohnmacht für das Gute überdies noch der Macht der Sinnlichkeit gegenüber betrachtete, konnte er auch hinzufügen, daß sie nicht nur das Böse allein tun könne, sondern auch mit unwiderstehlicher Gewalt zu demselben fortgerissen werde.

In den hierher gehörigen starken und harten Ausdrücken des heil. Augustinus kann man also nur den großen Scharfsinn desselben bewundern. Die Unklarheit liegt nur darin, daß er inbezug auf den konkreten Zustand der mit der Erbsünde behafteten und aus ihrer ursprünglichen Verbindung mit Gott herausgetretenen Natur die Hypothese manchmal zur These werden läßt, als wenn

diese in der Wirklichkeit keine andere Beschaffenheit hätte, als diejenige, welche aus dem pelagianischen Systeme folgte. Weil die Pelagianer durch ihr System, obgleich es an sich jeden göttlichen Einfluß ausschloß, zunächst die Gnade Christi ausschließen wollten, repräsentiert auch bei Augustinus die Gnade Christi, welche in der Wirklichkeit allein den Menschen zum wahren und vollkommenen Guten führen kann und soll, überhaupt jeden Einfluß des Schöpfers auf die Bewegung des Geschöpfes zum Guten. Und auf der anderen Seite die durch die Erbsünde dem ursprünglichen göttlichen Einflusse entzogene Natur repräsentiert ihm in der Wirklichkeit ungefähr die Natur und Freiheit, wie sie von den Pelagianern ganz unabhängig von Gott betrachtet wurde. Daher kann er von der Kraft und Tendenz zum Guten, die noch in ihr liegt, nämlich durch das noch übrig gebliebene Bild Gottes in der Seele, absehen, um die gegnerische Häresie von ihrem eigenen Standpunkte aus desto entschiedener und siegreicher zu bekämpfen. Wenn aber jene Ausdrücke auf die wirkliche konkrete Natur, wie sie nach der Erbsünde ist, übertragen werden, haben sie nach der öfteren ausdrücklichen Lehre Augustins nicht einen absoluten, sondern nur einen moralischen und beschränkten Sinn. Er will daher nicht sagen, daß der Mensch ohne die übernatürliche Gnade Christi absolut nichts Gutes tun könne, sondern bloß, daß er ohne dieselbe es nicht auf pelagianische Weise und auch sonst nur zum Teile und in unbedeutendem Maße tun könne, ja, das wahrhaft Christliche und Übernatürliche ganz und gar nicht auszuüben vermöge.

2. Oben sagten wir, man könne Natur und Freiheit formell als das absolut uns Eigene und von uns Kommende betrachten, und dann ist sie, wie wir gesehen haben, nur Ohnmacht, nur Finsternis, nur Möglichkeit des Bösen, oder gar die Neigung dazu. Im Gegenteil aber kann man zweitens auch Natur mit ihrer Freiheit formell als eine uns von Gott mitgeteilte Kraft und Bestimmung betrachten, und insofern ist sie die Grundlage alles Guten. So bezeichnet sie Augustinus, wenn er sagt, natura est id, quod Deus instituit, quod Deus voluit ut esset; folglich ist sie das, quod res ex voluntate et institutione Creatoris secundum ideam ejus, quam de ipsa habet, nata est esse, habere

et posse.[1]) Insofern hat der Mensch durch sie die Bestimmung zum Sein und dadurch Kraft und Tendenz zum Wahren und Guten. Jedes Sein, jede Kraft und Tendenz, die er vom Schöpfer erhält, ist insofern Natur und bei Augustinus insbesondere nicht nur das Wesen und die Substanz des Menschen mit seinen Kräften und Tendenzen, sondern auch sein übernatürliches Sein mit seinen Kräften und Tendenzen. Daher konnte er sagen, der erste Mensch habe in seiner Natur, die und wie er sie von Gott erhalten, die Kraft und Tendenz zu allem, auch dem übernatürlichen Guten besessen.

Ebenso ist die Freiheit hier nicht etwas dem göttlichen Einflusse Gegenüberstehendes, sondern wesentlich die auf der Mitteilung Gottes beruhende Kraft und Tendenz zum Guten (die potestas servandae rectitudinis bei Anselmus),[2]) welcher die Möglichkeit, vom Guten abzuweichen, nur akzidentell und zufällig auf Grund der Unvollkommenheit des sie besitzenden Subjektes beiwohnt. Die Freiheit, die wir ganz aus uns haben, ist reine Bestimmungslosigkeit zur wahren Tätigkeit, zum Guten, und Bestimmbarkeit oder gar eine gewisse Bestimmtheit zum Bösen, die uns die unheilvolle Macht verleiht, darnach zu streben und dasselbe zu verwirklichen. Für das Gute haben wir keine Freiheit, darnach zu streben und es zu verwirklichen, als nur durch eine von Gott erhaltene Bestimmung dazu, die uns zu demselben antreibt und hinzieht.

Wenn man also diesen Standpunkt streng festhält, kann man auch nicht sagen, daß die Gnade zur Freiheit hinzutrete. Die Gnade ist das, was uns die wahre Freiheit gibt, indem sie uns das Vermögen und die Tendenz gibt, das Gute zu lieben und uns von dem Unvermögen dazu und von der traurigen Macht der Tendenz zum Bösen befreit. Sic „gratia non aufert, sed statuit libertatem." Und so sagt Augustinus vom ersten Menschen, daß er (durch die Natur in ihrer ganzen natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheit) liber erat ab omni malo, et liber ad omne bonum. — Die wahre natürliche und übernatürliche Freiheit kommen darin überein, daß

[1]) *Vgl. diese augustinische Lehre bei *J. Ernst,* a. a. O. 134 ff. *Mausbach,* Die Ethik des heil. Augustinus II, 110.

[2]) *Anselmus,* De libero arbitrio c. 12. M. l. 158, 504.

beide keine bestimmungslose Indifferenz für das Gute und Böse sind, sondern eben auf einer von Gott erhaltenen Bestimmung zum Guten beruhen, welche ihr die Kraft und den Impuls zur Liebe desselben verleiht. Dieses leugneten die Pelagianer, als wenn dadurch die Indifferenz zum Guten und Bösen oder auch die inbezug auf einzelne gute Handlungen ausgeschlossen würde. Die pelagianische Indifferenz, welche den Willen ebenso indifferent zum Guten wie zum Bösen darstellt, sodaß er sich zum Guten ebenso den ersten Impuls gebe, wie er ihn sich zum Bösen geben kann und sich in der Wirkung des Guten nicht einem von Gott in ihn gelegten Impulse und Zuge zum Guten anschließe, wird allerdings dadurch aufgehoben. Die absolute Indifferenz gegen das Gute und Böse kann, wie wir oben sagten, höchstens zur Wirkung des Bösen, als eine Negation, aber nicht zu der des Guten hinreichen; sie ist auch keine Vollkommenheit, sondern nur Unvollkommenheit. Diese absolute Indifferenz gegen das Gute besteht aber nie im Willen, weil er schon durch seine Natur nach demselben strebt.

Jedoch ist diese Bestimmung zum Guten in diesem Leben nie derart, daß sie die einfache Möglichkeit des Abfalles zum Bösen ausschlösse. Dies geschieht nicht, so lange entweder sie selbst keine vollkommene Vereinigung mit der höchsten Güte, mit Gott, bewirkt (durch die visio beatifica), oder so lange der Wille mit voller ungeteilter Hingabe an dieselbe sich nicht selbst im Guten befestigt (wie bei der Entscheidung der reinen Geister auch in ihrem natürlichen Zustande). Ebensowenig hebt sie die libertas specificationis inbezug auf die Wahl verschiedener guter Dinge auf, sonst könnte ja Gott diese Freiheit nicht besitzen; im Gegenteil, je mehr der Geist mit der Güte selbst durch ihre Liebe vereinigt wird, desto größer wird seine Macht, alle einzelnen Güter, die derselben entsprechen, zu wählen. Die von Gott uns gegebene Bestimmung als Kraft und Tendenz zum Guten begründet eben die Freiheit in uns als Macht (dominium), das Gute zu lieben und zu verwirklichen.

Wie also früher Natur und Freiheit die Ohnmacht und das Prinzip des Bösen in uns repräsentierten, stellen sie uns nach dieser Auffassung die wahre Kraft und das Prinzip des Guten in uns dar. In beiden Fällen haben wir keine eigentliche Vermählung

der Natur und Freiheit mit der Gnade. Im ersteren bezeichnet sie ja entweder das absolute Nichts, oder eine am Sein haftende Negation. Mit jenem kann offenbar die Gnade keine Vermählung eingehen, weil sie sich mit dem Nichts nicht verbinden kann; mit diesem ebenfalls nicht, weil eben durch den Hinzutritt der Gnade diese Negation, diese Unvollkommenheit, diese Unbestimmtheit zum Guten, die Bestimmbarkeit oder gar Bestimmtheit zum Bösen mehr oder minder aufgehoben wird. Im zweiten Falle ist die volle Natur und Freiheit etwas durch die Gnade Hergestelltes und Begründetes; die Freiheit als Kraft und Tendenz nach der wahren Güte und dem wahren letzten Ziele und folglich als die Macht, die einzelnen Güter und die Mittel zum Zweck nach eigener Wahl anzunehmen und zu gebrauchen, wird ja gerade durch die Gnade gegeben. Folglich kann man hier nur von einer Einheit, nicht von einer Verbindung der Gnade mit der Freiheit als zweier verschiedener Faktoren reden. In beiden Fällen kann man nur von einer Vereinbarung und Versöhnung (conciliatio) der Gnade und Freiheit als zweier wirklicher oder scheinbarer Gegensätze, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen, sprechen. Im ersten Falle ist ein wirklicher Gegensatz da; die Gnade strebt darnach, die Freiheit zum Bösen aufzuheben; aber so lange sie die Natur nicht ganz durchdringt und verklärt, kann ihr das nicht gelingen. Im zweiten ist nur ein scheinbarer Gegensatz da; in Wirklichkeit sind Freiheit und Gnade (als Kraft und Macht, das Gute zu wollen und zu tun) eins, und eben in dieser Einheit liegt der Ausschluß ihres Gegensatzes und somit ihre tiefste und vollkommenste Konziliation.

Da nun Augustinus von Gnade und Freiheit (wie Natur) gegen die Pelagianer in diesen beiden entgegengesetzten Beziehungen redet, fällt es ihm nicht ein, von einer Verbindung derselben als zweier unterschiedener Faktoren in der Wirkung einer Tat zu reden. Wenn daher die Pelagianer ihm vorwerfen, durch seine Gnadenlehre werde die Freiheit des Menschen gefährdet, denkt er nicht daran, diese Schwierigkeit durch die Erklärung einer wirklichen Verbindung der natürlichen Freiheit mit der Gnade zu heben. Er sagt bloß, die wahre Freiheit, die Freiheit zum Guten werde ja eben durch die Gnade gegeben. Die Freiheit vom Guten aber

und die Freiheit zum Bösen (oder gar die Knechtschaft des Bösen) sollte an sich durch die Gnade aufgehoben werden und die Gnade verleihe uns durch ihre Bestimmung zum Guten eine unbesiegbare, an sich unfehlbare Kraft zur Vermeidung des Bösen; aber in diesem Leben lasse sie immer der Freiheit dazu ihren Spielraum; der Mensch könne immer sündigen, weil die Gnade ihn noch einigermaßen sich selbst überläßt und er folglich sich ihrem Einflusse entziehen kann.

Er durfte sogar den Pelagianern gegenüber nicht von einer eigentlichen Vermählung der Natur und Freiheit mit der Gnade, in welcher jene als eine sich selbst bewegende Kraft dieser entgegengeht, reden, um sich dadurch nicht den Kampf zu erschweren und den Gegnern eine Maske darzubieten, unter welcher sie ihren abscheulichen Irrtum leicht hätten verbergen können. Diese stellten das Verhältnis von Gnade und Freiheit gerade so dar, daß die Natur sich aus sich selbst für das Gute entscheide und so sich der Gnade als einer zur Erreichung ihres durch sich selbst bestimmten Zieles nötigen Hilfsmittels würdig mache und sie zu ihren Zwecken gebrauche. Hätte er demnach, wenn auch in anderem Sinne, die Natur und Freiheit irgendwie selbständig als des Guten fähig aufgefaßt und der Gnade entgegengehen lassen, um sich mit ihr zu verbinden, würde seine Ausdrucksweise ganz der pelagianischen analog gewesen sein. Um dies zu vermeiden, stellte er immer die Freiheit der Gnade gegenüber als die Freiheit zum Bösen und nur unter und mit der Gnade als die Freiheit zum Guten dar.[1])

[1]) Wir wollen die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, um in Kürze eine möglichst genaue Analyse des so viel gebrauchten und mißbrauchten Wortes „Freiheit" zu geben. Das Wort ist an sich so unbestimmt, daß man es in etwa auf alle möglichen Dinge anwenden kann. Seine Bedeutung ist wesentlich relativ; wir sprechen nämlich immer von einer „Freiheit von etwas, oder einer Freiheit zu etwas"; so oft man also den Sinn des Wortes bestimmen will, muß man den anderen Terminus der Relation ins Auge fassen. Eine Sache kann frei sein vom Übel, von Unvollkommenheit, vom Elende, von Beschränkung, von äußeren Einflüssen überhaupt, vom Zwange, von Bestimmung, von Notwendigkeit, von Hindernissen usw. Daher kann das Wort selbst widersprechende Dinge bezeichnen; man sagt, Freiheit von der Sünde und Freiheit von der Gerechtigkeit (Röm. 6, 20), Freiheit von Unordnung und Freiheit von den Schran-

3. Sehen wir nun ganz ab von dem polemischen Standpunkt des heil. Augustinus und fassen wir mehr das rein wissenschaftliche Interesse ins Auge, dann können und müssen wir uns eine Auffassung der Natur und Freiheit erlauben, durch welche sie der Gnade

---

ken der Ordnung, Freiheit vom Guten und Freiheit vom Bösen usw. So oft dasjenige, wovon eine Sache frei ist, etwas Böses oder Unvollkommenes ist, ist die Freiheit selbst etwas Gutes und Vollkommenes und umgekehrt. So ist auch die Freiheit von der Unbestimmtheit zum Guten, also eben die Bestimmtheit zur Liebe des Guten in Gott und den Seligen die höchste Vollkommenheit; und im Gegenteil die in der geschaffenen Natur an sich liegende Unbestimmtheit zum Guten, also die Freiheit von einer inneren Bestimmtheit zur Liebe des wahren Guten, eine Unvollkommenheit.

Gewöhnlich wird jedoch das Wort Freiheit so gebraucht, daß nicht nur die Beziehung zu dem, wovon man frei ist, sondern auch zu dem, wozu man frei ist, durchleuchtet. Dies geschieht, wenn man von der Freiheit einer Kraft spricht, die sie inbezug auf ihre Tätigkeit oder ihre Bewegung nach einem Ziele hin hat. Auch so ist die Anwendung des Wortes noch immer eine vielfache. Man redet von einer Freiheit von beschränkenden Elementen; so ist auch die intellektuelle Tätigkeit des Geistes freier und universeller als die des Tieres, die Erkenntnis Gottes freier als die des Geistes — Freiheit von Hindernissen, welche eine Kraft von der Erreichung des Zieles, nach dem sie natürlicherweise strebt, zurückhalten; auch diese ist etwas Gutes — Freiheit vom Zwange, d. h. von einer von außen der Sache gegen ihre Natur oder ihre Neigung aufgedrungenen Richtung und Bewegung —; Freiheit von der Dienstbarkeit und Unterwürfigkeit, insofern eine Sache in ihrer Tätigkeit sei es inbezug auf die nötige Kraft (auxilium) — oder die Norm (Gesetz) — oder den finis (wenn nämlich im Interesse einer anderen gewirkt wird) von einer anderen abhängt (diese Freiheit kommt nur Gott zu) — Freiheit von aller äußeren Bestimmung zur Tätigkeit (auch diese kommt nur Gott zu) — Freiheit von vorhergehender, mit Notwendigkeit verbundener Bestimmung zur Tätigkeit (libertas indifferentiae).

In diesem letzten Sinne sprechen wir gewöhnlich in der Moral von der Freiheit des Menschen *in abstracto,* als von einer Eigenschaft des Willens, vermöge deren die Bestimmung zur Tätigkeit ihm anheimgestellt ist; die, weil sie eine von ihm selbst ausgehende Bestimmung dessen ist, was noch unbestimmt war, Selbstbestimmung genannt wird. Diese Eigenschaft des Willens, die indifferentia selbst, ist nun eine verschiedene je nachdem die Gegensätze, zwischen welchen die Entscheidung stattfinden soll, verschieden sind; libertas oder indifferentia contradictionis inter contradictoria (agere vel non agere), specificationis inter ea, quae specie differunt (ut bona diversarum virtutum), contrarietatis inter contraria (ut bonum et malum). Die beiden ersten Arten der Indifferenz bezeichnen wesentlich eine Vollkommenheit; denn nichts ist vollkommener, als, wie der heil. Thomas sagt, servato ordine debiti finis die verschiedenen einzelnen Güter resp. die Mittel zum Ziele selbst wählen zu können; denn darin liegt ein

gegenüber als etwas Selbständiges und Gutes auftritt und einen eigenen Faktor neben der Gnade bildet, wie sie die griechischen Väter und auch Augustinus selbst gegen die Manichäer festgehalten haben.

---

gewisses dominium des Geistes über seine Tätigkeit und die Objekte desselben. Aber die indifferentia erga finem ipsum, vi cujus ab ordine debiti finis exiri potest, ist formell keine Vollkommenheit, sondern nur insofern, als sie im Willen auch das dominium der beiden anderen Arten supponiert. — Wenn man nun aber die Freiheit als einen Faktor der moralischen Tätigkeit auffaßt, dann betrachtet man sie nicht mehr abstrakt, als eine Eigenschaft der Willenskraft, sondern konkret, als diese selbst, d. h. als den freien Willen. Die Freiheit, wie wir sie aus der Hand des Schöpfers als etwas Gutes erhalten, ist die Kraft und Tendenz zur Liebe des Guten, durch die wir die potestas servandae rectitudinis (Ans.) sive ordinis in debitum finem haben, und bei welcher die potestas deficiendi a rectitudine nur als akzidentelle Unvollkommenheit in Betracht kommt. Die natürliche Freiheit ist die Kraft und Tendenz, das natürlich Gute zu lieben und zu wirken, die übernatürliche die Kraft und Tendenz, das übernatürlich Gute zu lieben und zu wirken. Jene ist die natürliche, diese die durch die Gnade erhobene und verklärte Willenskraft. Etwas unklar scheint es uns, wenn man die übernatürliche Freiheit der natürlichen nicht als ein Vermögen höherer Art, sondern bloß als einen Zustand der Freiheit von der Sünde, der Schuld usw. darstellt. Denn dann scheint die übernatürliche Freiheit mehr ein Produkt der Tätigkeit der natürlichen Freiheit, als ein Prinzip einer neuen höheren Tätigkeit zu sein. Inwiefern die Erlangung der übernatürlichen Freiheit und der Übergang der natürlichen in sie von der Tätigkeit dieser letzteren abhängt, werden wir bald sehen.

Inbezug auf das Verhältnis von Gnade und Freiheit gibt es viele und große Geheimnisse, sowohl natürliche als übernatürliche. Aber auf der anderen Seite die vielen heftigen Kontroversen, welche sich auf diesen Punkt beziehen, scheinen uns eben daher zu rühren, daß man das Geheimnis dorthin legen will, wo es nicht zu finden ist. Es fehlt dabei wohl an jener eben so zarten als umsichtigen Analyse der Begriffe wie der Worte, welche den heil. Thomas so sehr auszeichnet. Auch Suarez, dessen große Verdienste Herr Professor Werner (Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861) erst vor kurzem in ein so helles Licht gestellt hat, ist sehr stark in der Anwendung derselben; er ist äußerst umsichtig und scharf, aber zu scharf und nicht delikat genug, indem er verwandte Begriffe und die verschiedenen ineinander spielenden Bedeutungen der Worte nicht nur unterscheidet, sondern auseinander reißt und sie so aus ihrer natürlichen innigen Verbindung bringt. Es ist uns unbegreiflich, wie die in diesem Punkte besonders ausgezeichneten Leistungen des oben erwähnten Gregor von Valentia, der ein treuer Schüler des heil. Thomas, aber kein Thomist im Sinne der späteren Schule war, so lange unbeachtet geblieben sind. *Über Suarez vgl. *C. Mahieu*, François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie. Paris 1921.

Dieselbe ist eben jene, welche unserer ganzen Abhandlung zugrunde gelegt worden ist, und liegt zwischen den beiden vorher erwähnten in der Mitte. Nach ihr ist nämlich die Natur weder die Bestimmungslosigkeit und Ohnmacht zu allem Guten, die wir ganz aus uns haben, noch die volle Bestimmtheit zu allem, auch dem höchsten Guten, wie wir sie von Gott durch die Gnade erhalten; weder reine Unvollkommenheit, noch reine Vollkommenheit. Sie enthält eine gewisse Kraft und Bestimmung zum Guten, diejenige nämlich, welche uns von Gott durch, mit und in unserer eigentümlichen Wesenheit und Substanz gegeben worden ist. Aber sie enthält zugleich eine gewisse Ohnmacht und Unbestimmtheit zum Guten, die von uns herkommt, insofern unsere wesentliche Güte eine beschränkte ist; erstens, weil die natürliche Kraft und Tendenz zum Guten im Geiste durch die Verbindung mit der Sinnlichkeit geschwächt und gehemmt ist, zweitens aber und ganz besonders, weil auch der Geist zu dem höheren, der göttlichen Natur eigentümlichen Guten an sich noch gar keine Kraft und Bestimmung besitzt und daher zu diesem eine neue, höhere Bestimmung erhalten muß durch eine Übernatur. So ist die Natur etwas Gutes, ein eigener selbständiger Faktor, der auch für sich etwas Gutes zu leisten vermag und daher sich auch mit einem anderen Faktor zur Bewirkung eines höheren Gutes verbinden kann.[1])

Hier tritt eine wahre und vollkommene Vermählung zwischen Natur und Gnade ein, deren Frucht in uns das himmlische Leben der Kinder Gottes ist. Hier haben wir ein für die Gnade empfängliches Subjekt, das in ihr und durch sie seine höchste Vollendung erreichen soll, das von ihr allein in der gegenwärtigen

[1]) Die Gnade, insofern die Natur eine Vermählung mit ihr eingehen kann und soll, ist die Gnade im engeren Sinne als die Übernatur. Die aktuelle, der Übernatur vorgreifende und vorhergehende Gnade ist, wie gleich gezeigt wird, die Vermittlerin der Vermählung. Mit ihr selbst kann keine Vermählung stattfinden, einerseits weil ihre Aufnahme nicht von der Natur abhängt, in die sie ohne das Zutun, ja nur zu oft gegen den Willen derselben von Gott gelegt wird, andererseits, weil sie, wie oben gezeigt wurde, ohne die Übernatur resp. ihre einzelnen Kräfte, allein nicht hinreicht, eine übernatürliche Frucht, übernatürliche Lebensakte zu erzeugen. Sie ist eben die in die natürliche Freiheit gelegte Anregung und Befähigung, sich mit der Übernatur zu verbinden und durch sie eine Freiheit höherer Art zu werden.

Weltordnung die Befriedigung aller seiner Bedürfnisse zu erwarten hat und deshalb ihr mit sehnsüchtigem Verlangen entgegengeht, um von ihr befruchtet, erleuchtet, belebt und in den Besitz des höchsten Gutes eingeführt zu werden. Auf der anderen Seite aber ist die Gnade selbst nicht schon in diesem Subjekte eingeschlossen; sie tritt von außen hinzu als der Abglanz göttlichen Lichtes, das alle vernünftigen Geschöpfe erleuchten, verklären, durchglühen soll, um sie in das vollkommene Bild der göttlichen Sonne umzugestalten; allen ist es angeboten, alle Geistesaugen berühren seine Schwingungen und es verlangt nichts anderes, als daß das Auge sich öffne, damit es in dasselbe hineindringe und es ganz mit seiner Herrlichkeit erfülle.

Beide Faktoren bedingen sich gegenseitig: „Weder die göttliche Gnade bewirkt die Erleuchtungen der Erkenntnis ohne ein Subjekt, das nach seiner physischen Kraft (*κατὰ δύναμιν φυσικήν*) die Erleuchtung aufnimmt, noch auch das empfangende Subjekt ohne die höhere Einwirkung der Gnade," sagt der heil. Maximus Martyr in Cent. theol. de virt. IV. c. 12.[1]) Beide Faktoren sind notwendig für die Erzeugung des übernatürlichen Lebens im Menschen. Beide wirken mit zu diesem einen Ziele, um den Menschen mit Gott zu verbinden und Gott in ihm als seinem Bilde zu verherrlichen.

Die Gnade allein, als von außen zum Wesen hinzutretend, kann ihm nicht die erste Anlage zum geistigen Leben, noch auch zur Verbindung mit Gott geben; sie setzt notwendig schon eine solche Anlage als im Wesen des Menschen begründet voraus; sie ist eine höhere, vollkommenere, nicht durch innere Entwicklung gewonnene, sondern von außen hinzugetretene Bestimmung (forma) der natürlichen Kraft und Anlage. (Vergl. Kap. 1, § 5, S. 72 ff. und Kap. 3, § 3, S. 160 ff.) Das Subjekt muß seinem Wesen nach schon geistig, intellektuell und der Liebe fähig sein, um eine höhere Geistigkeit, Intellektualität und Liebe empfangen zu können.

Aber auch seine eigene Geistigkeit, Intellektualität und Liebe muß eine relativ unvollkommene sein, um in dieser höheren Bestimmung ihr Kompliment zu finden. Durch die Natur sind

[1]) M. gr. 90, 1308.

wir mit Gott verbunden und ihm ähnlich; durch sie erkennen wir Gott, streben nach der Liebe Gottes. Aber diese Ähnlichkeit und Verbindung, diese Erkenntnis und Liebe läßt einen unendlichen Abgrund zwischen uns und Gott. Die endliche Natur kann denselben durch ihre Kraft nicht ausfüllen. In der Fülle seiner unendlichen Liebe steigt Gott zur Kreatur hinab, um sie durch seine unendliche Kraft zu sich zu erheben. In der Natur ist also die Empfänglichkeit für das göttliche Licht und Leben. Sie muß Gott mit dem Strome seines Lichtes ausfüllen, wie die Sonne eine reine Kristallkugel ganz mit ihrem Lichte durchströmt, daß sie gleichsam selbst eine Sonne wird, wie das Feuer sich mit einem edlen Metalle verbindet, um es ganz zu durchglühen und feurig zu machen. Sie muß Gott mit dem Samen seines göttlichen Lebens befruchten. Wie man einer Wurzel durch die Einpfropfung eines Zweiges höherer Art eine neue höhere Kraft gibt, damit sie neue Blüten und Früchte treibe, so verbindet sich Gott selbst mit der Natur, um ihr den Keim zur Entfaltung himmlischer Blüten und Früchte zu verleihen.

Es sind also die Grundbedingungen zu einer wahren Vermählung mit der Gnade da: gegenseitiger Unterschied der Faktoren, gegenseitige Bedingtheit und auf beiden Seiten das zur innersten Vereinigung notwendige Verhältnis von Subjekt und Form, Potenz und Akt; aber ist auch ein gegenseitiges Verlangen nach dieser Verbindung vorhanden?

Von seiten der Gnade läßt uns das Licht des Glaubens, das uns ihre Quelle, die göttliche Liebe, offenbart, nicht daran zweifeln. Nichts ist bei den Vätern, namentlich bei den griechischen, häufiger, als daß sie Gott mit der Sonne vergleichen[1]) welche ihre segenbringenden, erleuchtenden und wärmenden Strahlen in reichster Fülle nach allen Seiten entsendet, um alles zu beleuchten, was immer nur ihr Licht aufnehmen kann oder will. Gott ist „das Licht, das jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet“ (Joh. 1, 9). Das ist zunächst wahr von dem natürlichen Lichte, durch welches Gott zu jeder vernünftigen Kreatur

[1]) *Schon Platon vergleicht (Rep. VI, 508 B– C, 509 B) die Idee des Guten, die bei ihm mit der Gottheit als Weltbildner ein und dasselbe ist, mit der Sonne. *Cl. Baeumker,* Witelo 361.

spricht und sie erleuchtet. Aber dieses ist, weil es in unserer Natur liegt, derart, daß es nicht von unserem Willen abhängt, dasselbe in uns aufzunehmen oder nicht; höchstens können wir es verhindern, seine Strahlen frei und ungestört zu entfalten. Wenn wir daher jene Stelle mit den Vätern auch von dem Lichte verstehen, dessen Aufnahme von uns abhängt, vom übernatürlichen Lichte nämlich, so sehen wir, wie Gott in irgend einer geheimen Weise auch die Strahlen seines übernatürlichen Lichtes in aller Menschen Herzen fallen läßt (aktuelle übernatürliche Gnaden), um sie auf den Empfang des Lichtes selbst vorzubereiten und dazu hinzuleiten. Die innige Vermählung des Sohnes Gottes, welcher das göttliche Licht selbst ist, mit einem Gliede des menschlichen Geschlechtes in der Einheit der Person, durch die er die Fülle der Gottheit corporaliter mit ihrem ganzen Reichtume in demselben als eine unerschöpfliche Quelle niederlegte, ist uns Bürge dafür, daß er das ganze menschliche Geschlecht, die ganze menschliche Natur in allen ihren Gliedern mit seinem göttlichen Lichte vermählen will.

Aber hat auf der anderen Seite auch die Natur ein Verlangen, diese Verbindung mit Gott und seiner Gnade einzugehen? Ein wirksames Verlangen, das sie den Armen ihres göttlichen Bräutigams entgegenführte, kann sie aus sich nicht haben. Sie selbst kann aus sich keinen Schritt tun, um die unendliche Kluft, die sie von der Gnade trennt, zu überschreiten; die Gnade selbst muß ihr die Hand dazu reichen und sie zu sich hinaufziehen. Die Gnade[1]) selbst erweckt in der Natur das Verlangen nach sich;

[1]) Die Gnade verstehen wir hier im eigentlichen Sinne als Übernatur, als den höheren Zustand der Verklärung, in welchen die Natur eingehen soll. Wenn wir sagen, die Gnade ziehe die Natur zu sich hin, heißt dies soviel, als die göttliche Natur, von der die Gnade eine Partizipation ist, und die folglich auch sich selbst in der Gnade mit der Natur vermählt, ziehe die Natur durch eine ihr mitgeteilte aktuelle Bewegung (die gratia actualis als aktuelle Erleuchtung des Verstandes und Inspiration des Willens) zu sich hinauf, um sie so für den Empfang der Gnade zu disponieren. Die aktuelle, dem Besitze der habituellen vorhergehende Gnade wird folglich hier insofern Gnade genannt, als es ein Impuls, eine Bewegung zur Erlangung der eigentlichen Gnade ist. So kann man sagen, daß die Gnade in ihrem Prinzip und Ideal, der göttlichen Natur, unsere Natur selbst zu ihrem Empfange disponiert und sie zu sich heranzieht. Auf ähnliche

indem sie sich derselben durch die ersten Strahlen ihres Lichtes offenbart, sie mit den ersten Funken ihrer Wärme wohltätig und lieblich berührt, entzündet sie in derselben das Verlangen, diesem himmlischen Lichte, das sich ihr mitteilen will, sich immer mehr zu nähern, um ganz von demselben durchdrungen zu werden und es selbst in sich aufzunehmen. Die Gnade selbst (nämlich in den der habituellen vorausgehenden Erleuchtungen und Inspirationen) läßt die Natur so ganz ihre eigene Niedrigkeit, Dürftigkeit und Unfruchtbarkeit fühlen und regt dadurch dieselbe an, in ihrem Schoße Hilfe, Beistand und Segen zu suchen.

Aber auch schon die Natur selbst muß durch ihr eigenes Licht ihre Beschränktheit und Unvollkommenheit erkennen und eingestehen, daß sie ihre allseitige und höchste Vollkommenheit und Seligkeit, die ihr in der Anschauung Gottes bestimmt werden kann und wirklich bestimmt ist, nur durch die Gnade erreichen könne. Das Bedürfnis nach derselben muß sie umsomehr fühlen, da es gegen die einer Krankheit ähnlichen Schwäche und Hemmung selbst ihrer natürlichen Kräfte in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge kein anderes Heilmittel gibt, als jene himmlische Salbung, jene wunderbare Glut, jene göttliche Lebenskraft, welche die Wunden der Seele dadurch heilt, daß sie dieselbe zu einem höheren Leben wiedergebiert. Durch die Gnade werden alle Bedürfnisse der Natur im vollsten und höchsten Maße befriedigt; und insofern verlangt diese auch natürlicherweise nach der Verbindung mit ihr. Aber dieses Verlangen macht bloß für die Gnade empfänglich; damit es zu ihr hinführe, muß es von der Gnade selbst, wie wir oben sagten, durch ihre ersten Strahlen entzündet sein.

Wenn nun die Natur das empfängliche Subjekt, die Gnade der dasselbe befruchtende himmlische Tau ist, wenn beide darnach streben, sich miteinander zu vereinigen, dann muß die wahre Vermählung auch wirklich eintreten, sobald die Natur die von der Gnade ergangene Einladung gehorsam und demütig annimmt und sich ihr in die Arme wirft. Die Natur kann und darf nämlich

---

Weise sagen wir: die Glut, welche ein kalter Körper von einem anderen erhalten soll, disponiere diesen zu ihrer Aufnahme, insofern sie, bevor sie auf ihn übergeht, ihn trocknet, erleuchtet, erwärmt, bis er sie selbst aufnimmt.

an sich dieses Bündnis nicht beanspruchen und nicht erwerben, weil es zu erhaben für sie ist, wie wir eben gesehen haben. Darum wird sie durch das Licht und den Zug der Gnade selbst dazu eingeladen.' Ich sage eingeladen; denn sie wird nicht genötigt, viel weniger gezwungen, dieses Bündnis einzugehen. Damit die Verbindung nicht eine natürliche sei, wie zwischen Leib und Seele, sondern eine wahre Vermählung, muß sie sowohl von seiten der Gnade als der Natur eine freie sein. Gott gibt die Gnade mit der größten Freiheit, aus reiner, überfließender Liebe, weil sie nicht ein Moment in dem natürlichen Leben seines Geschöpfes ist, für das er notwendig sorgen muß. So muß auch die Natur sie mit Freiheit empfangen, weil Gott dieses sein höchstes Geschenk ihr nicht auch gegen ihren Willen aufnötigt und es ihr nur geben will, wenn sie bereit ist, dasselbe in geziemender Weise zu empfangen. Daher soll sie sich mit Freiheit dem zuvorkommenden Zuge der Gnade ergeben, sich bereit erklären, die aus der Verbindung mit ihr entspringenden Gesetze zu beobachten und alle Hindernisse derselben hinwegräumen.

Diese Freiheit ist noch eine Freiheit der Natur, nicht der Gnade, insofern das sie besitzende Subjekt, indem es sich durch sie zur Gnade hinbewegt, noch nicht im Zustande der Gnade und von dieser informiert ist, obwohl es von der Gnade angezogen wird. Diese Freiheit muß auf seiten der Natur liegen, weil die Gnade sonst, wie sie allen bestimmt ist, so auch allen in Wirklichkeit gegeben würde, und weil diese selbst die Freiheit, sie zu besitzen oder nicht, nicht geben kann. Sie liegt in der Natur, aber nur insofern diese, durch einen übernatürlichen Zug getragen, in den Zustand der Gnade übergehen soll. Darum ist sie dennoch keine rein natürliche Freiheit; denn die Akte einer solchen, wie sie in keiner Weise von der Gnade abhängen, können auch nicht zu ihr hinführen, viel weniger sie erwerben. Selbst die von der aktuellen Gnade angeregte natürliche Freiheit kann, weil sie der noch nicht in die Übernatur eingegangenen Natur angehört, die habituelle Gnade als etwas unendlich höher Stehendes nicht erwerben; sie kann nur zu ihr hinführen, und so ist auch ihr Akt einfach der des demütigen Gehorsams, der Unterwerfung, der Ergebung in die Einladung der Gnade, indem sie das Geschenk

dankend annimmt, nicht aber dasselbe beansprucht oder gar verdienen will.

Der Akt der Freiheit in der Natur ist ein Akt der Demut, indem sie ihre eigene Niedrigkeit, Unfähigkeit und Unwürdigkeit, und ihren unendlichen Abstand von der Gnade anerkennt und sich nur ihrem höherem Willen ergibt. Diese Freiheit der Demut hat nichts gemein mit der Freiheit des Stolzes, der pelagianischen Freiheit. Erstens setzt sie ihren Akt nicht unabhängig von allem göttlichen Impulse, da ihr ja selbst der natürliche nicht genügt und ein übernatürlicher notwendig ist. Zweitens beansprucht sie auch die Gnade nicht als etwas ihr Gebührendes oder Verdientes. Vielmehr eben das Bewußtsein der eigenen Niedrigkeit und Anspruchslosigkeit, durch welches die Natur Gott nicht als ihren Schuldner, sondern als ihren Herrn, dem sie selbst ganz angehört, anerkennt, bestimmt sie auch, dem Rufe seiner herablassenden Liebe sich zu unterwerfen und zu der Höhe emportragen zu lassen, zu welcher er sie erheben will.

So wird dann durch die herablassende unendliche Liebe Gottes diese wunderbare Vermählung der göttlichen mit der menschlichen Natur in der Mitteilung der Gnade oder der Übernatur vollzogen und eine keusche Vermählung. Denn die Gnade ihrerseits vereint sich mit der Natur und befruchtet sie ohne sie zu verletzen; die Natur ist, insofern sie ein Ebenbild Gottes ist, die reine[1]) empfängliche Erde, auf welche die Gnade vom Himmel her den Tau göttlicher Kraft, um sie zu erquicken und zu befruchten, und himmliches Licht herabbringt, um sie zu verschönern und zu erwärmen. Die Natur ist das Auge, das durch die Einwirkung des Lichtes, ohne verletzt zu werden, das Bild des Gegenstandes, von dem es herkommt, in sich erzeugt. Und umgekehrt, auch die Natur befleckt die Gnade nicht; denn diese tritt nicht in sie ein, be-

[1]) Dies kann man von der Natur auch nach der Erbsünde und, wenngleich weniger, nach der wirklichen Sünde sagen. Denn die Schuld zerstört nicht die innere Güte der Natur, insofern sie ein Werk und folglich ein Ebenbild des Schöpfers ist; als solches ist sie aber das an sich für die Gnade empfängliche Subjekt. Die Schuld stellt gewissermaßen eine Wand auf zwischen der Natur und Gott als der Quelle des übernatürlichen Lichtes, welche dieses verhindert, sich der Natur mitzuteilen. Auch diese Auffassung ist bei den Vätern, und besonders beim heil. Thomas, sehr bekannt.

vor sie nicht von aller Sünde, die der Gnade direkt widerstrebt (von der Todsünde), gereinigt ist; so lange sie noch von einem anderen Prinzipe eingenommen ist und sich beherrschen läßt; so lange sie nicht mit einer concupiscentia casta, d. h. einer nicht selbstsüchtigen, sondern reinen Begierde nach der Verbindung mit der Gnade verlangt. Die Natur muß gewissermaßen jungfräulich sein, d. h. nicht schon die Frucht ihrer Sinnlichkeit oder ihres Egoismus empfangen haben, damit sie durch die Gnade und in ihr jene himmlische Fruchtbarkeit empfange und so das eigene Bild des göttlichen Lichtes und die Frucht des göttlichen Lebens erzeuge, ja den Sohn Gottes selbst gewissermaßen in sich wiedergebäre.

Besteht nicht eine wunderbare Ähnlichkeit zwischen der Vermählung der Natur mit der Gnade und der Vermählung der jungfräulichen Mutter Maria mit dem heiligen Geiste? Keine Ähnlichkeit ist tiefer begründet als diese, und nichts ist von größerer Bedeutung für die Auffassung der Herrlichkeit des Christentums. Die jungfräuliche Mutter goß, wie die Kirche sagt, das ewige Licht in die Welt aus; sie gebar den Sohn Gottes in der menschlischen Natur und empfing ihn in ihrem Schoße. Hier soll der Sohn Gottes nicht in der physischen Einheit der Person, sondern in moralischer Einheit der Person, durch ein reelles Bild seines göttlichen Lichtes und eine reelle Partizipation seines göttlichen Lebens in der menschlichen Natur wiedergeboren werden. Jene hypostatische Union ist wie das Ideal, so auch das Prinzip und Ziel dieses letzteren durch die Gnade. Sie ist Prinzip, weil durch sie die Gottheit der ganzen Menschheit in untrennbarer Verbindung nahegebracht wurde, und in dem einen Individuum der menschlischen Natur die Fülle der Gottheit niedergelegt war, um von da aus durch Partizipation allen anderen mitgeteilt zu werden. Sie ist das Ziel, weil der wahre Gottmensch auch das Haupt und der König aller durch ihn der göttlichen Natur teilhaft gemachten Menschen sein muß, und diese ihm eben zur größeren Verherrlichung seiner Größe zugesellt werden.

Die ganze Art und Weise, wie sich die göttliche Natur in der Person des Wortes mit der menschlichen im Schoße der jung-

fräulichen Mutter vermählte, entspricht in allen Momenten der Art und Weise, wie sich Gott in der Gnade mit der Natur in jedem Menschen vermählen will.[1]) Die menschliche Natur hätte dem Sohne Gottes anerschaffen werden können; dann wäre keine Mutter nötig gewesen; aber weil er in derselben geboren werden wollte, mußte sich auch der heilige Geist mit einer menschlichen Mutter vermählen. Diese sowohl als der heilige Geist mußten dazu mitwirken; Gott konnte ohne diese keinen Menschen, diese konnte ohne Gott keinen Gottmenschen erzeugen. Sie war die reine Erde, welche der heilige Geist wie eine Wolke überschatten und mit dem Taue seiner Kraft befruchten sollte. Von Ewigkeit her hatte er sie zu seiner Braut erkoren und erwartete in der inbrünstigsten Liebe die Zeit, wo er sich ihr mitteilen könnte; und sie hinwiederum verlangte, durch seine Gnade erleuchtet und angetrieben, wie keine andere Kreatur nach der endlichen höchsten Vereinigung Gottes mit der Menschheit. Aber dieses Verlangen war, da sie den unendlichen Abstand zwischen Gott und sich erkannte, mit der größten Demut verbunden; sie erkannte, daß sie jenes große Gut selbst nicht verdienen konnte, sie hielt sich nicht für würdig, das erhabene Geheimnis in sich erfüllt zu sehen. Da ergeht durch den Engel an sie die Einladung des heiligen Geistes, sich mit ihm zu vermählen. Obwohl sie durch ihre Einwilligung Gott nicht bestimmte, das Geheimnis selbst zu beschließen, wollte dieser doch ihre Einwilligung abwarten, damit die Vermählung auch ihrerseits aus freier Liebe hervorgehe. „Sieh, ich bin eine Magd des Herrn," spricht sie, „mir geschehe nach deinem Wort" (Luk. 1, 38). Als gehorsame, demütige Magd willigt sie ein in das Wort, die Aufforderung ihres Herrn, um seine Mutter zu werden. Durch dasselbe Gefühl ihrer Demut, durch dasselbe Bewußtsein ihrer Nichtigkeit, mit dem sie sich einer solchen höchsten Vereinigung mit der höchsten Güte für unfähig und unwürdig hielt, unterwirft sie sich auch demütig der herablassenden Liebe Gottes, um sich von ihr zur höchsten Würde erheben zu lassen und zu dem größten Werke mitzuwirken. So kommt die keusche Vermählung der reinsten und empfänglichsten Kreatur mit dem rein-

[1]) Auch Augustinus hat diese Parallele gezogen, blieb aber aus den oben angeführten Gründen bei der Gratuität der Gnade stehen.

sten und heiligsten Gott zustande. Der Tau und die Kraft des heiligen Geistes strömt auf diese empfängliche Erde herab, um ihr eine göttliche Fruchtbarkeit zu verleihen und aus der Wurzel Jesse ihre himmlische Blüte hervorsprossen zu lassen; das göttliche Licht fällt in seiner ganzen Fülle in sie wie in einen reinen Spiegel hinein, um durch sie in die Welt ausgegossen und geboren zu werden. Sie war Jungfrau vor der Vermählung, weil sie keinen anderen Samen empfangen, kein fremdartiges Licht aufgenommen; sie ist es in der Vermählung, weil sie durch jenen Samen nicht im eigenen Leben verletzt wird, sondern selbst zu höherem Leben erblüht, weil sie durch jenes Licht nicht befleckt, sondern in himmlischer Weise gereinigt und verklärt wird; sie bleibt es nach der Vermählung, weil sie, nachdem sie die höchte Frucht geboren, von der Quelle des Lichtes selbst durchströmt worden, keinen anderen Samen, kein anderes Licht mehr aufnehmen kann noch soll.[1]) Kann es eine größere Ähnlichkeit geben, kann eine vollkommenere Parallele gezogen werden, als zwischen der Vermählung der Jungfrau mit dem heiligen Geiste und der der Natur mit der Gnade! Die Ähnlichkeit in allen Teilen ist so sprechend und klar, daß wir die Vergleichung in den einzelnen Zügen nicht besonders zu verfolgen brauchen. Auf beiden Seiten vermählt sich in analoger Weise in der wunderbarsten und innigsten Verbindung die Höhe mit der Tiefe, das Unendliche mit dem Endlichen, der Himmel mit der Erde. Beide Geheimnisse sind gleich erhaben und wunderbar: Quid est magis tremendum — mirandum, quod se dedit terrae Deus, aut quod vos dat coelo; quod societatem carnis intrat ipse, aut quod vos faciat consortium divinitatis intrare (*Petr. Chrys.* serm. 67).[2]) Beide Geheimnisse

[1]) Die Analogie der Jungfräulichkeit vor und nach der Vermählung kann bei der Vermählung von Natur und Gnade nur im beschränkten Sinne angewandt werden. Bei dieser ist es nämlich nicht absolut notwendig, daß die Natur vor ihrer Verbindung mit der Gnade nie von der Sünde befruchtet gewesen sei und nachher nicht mehr befruchtet werde. Es ist streng genommen bloß notwendig, daß sie dann, wann sie mit der Gnade verbunden werden soll, die Verbindung mit der Sünde aufgegeben habe; und wenngleich die Gnade diese für die Zukunft nicht unmöglich macht, so verlangt sie doch ihrer Natur nach, daß dieselbe nicht mehr eintrete, widrigenfalls sie ihre Verbindung auflöst.

[2]) M. l. 52, 391.

stehen in der innigsten Verbindung; beide sind durch diese Verbindung der Ausgangs-, Mittel- und Ziehpunkt der ganzen übernatürlichen Weltordnung des Christentums.

Die Einführung der freien Natur in das wunderbare Licht der Gnade und ihre endliche vollkommene Verklärung durch diese ist das große Werk der Trinität, das große Werk der Vermittlung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des Gottmenschen, das große Geheimnis des Christentums. Natur und Gnade in ihrer gegenseitigen Bewegung, ihrem gegenseitigen freundlichen Entgegenkommen sind die Faktoren des großen Weltdramas. Die Gnade steigt zur Natur hinab, um dieselbe ihrer göttlichen Herrlichkeit teilhaft zu machen und mit Gott in ewiger himmlischer Seligkeit regieren zu lassen; und die Natur steigt zur Gnade hinauf, um, durch sie verklärt und befruchtet, das himmlische Leben der Kinder Gottes zu erzeugen.

Aber ist das Verhältnis, das zwischen beiden besteht, nicht vielmehr ein Kampf als eine Vermählung; ein Kampf der Natur gegen die Gnade, und der Gnade gegen die Natur, der mit dem endlichen Siege jener und der Vernichtung dieser enden soll? Tritt nicht das Christentum auf mit dem Schwerte, um der Natur, der Vernunft und ihrem Leben den Krieg anzukündigen? Ist nicht sein Wahlspruch die Kreuzigung der Welt, der Natur und der Vernunft? Verlangt es nicht von uns das Aufgeben aller natürlichen Gefühle und Neigungen, selbst unseres natürlichen Denkens? Und auf der anderen Seite, sehen, hören und fühlen wir nicht, wie die Natur in dem Christentum ihren Feind erkennt, der sie bekämpfen und vernichten will? Erfahren wir nicht, wie die Natur sich gegen den Einfluß der Gnade sträubt? Trägt nicht die Natur in sich ein Gesetz, das dem Gesetze des heiligen Geistes geradezu entgegengesetzt ist? Lehren uns nicht die Aszeten, wie die Bewegungen und Tendenzen der Natur und der Gnade nach ganz entgegengesetzten Richtungen auseinander laufen (De imit. Christi l. 3. c. 54: de diversis motibus naturae et gratiae)? Wo aber Kampf ist, da ist Feindschaft, und wo Feindschaft herrscht, kann keine Vermählung stattfinden.

Diese Schwierigkeit führt uns zu dem anderen großen Geheimnis der übernatürlichen Weltordnung, dem Geheimnisse des

Kreuzes, der Opferung, Vernichtung der Natur durch die Gnade. Das Geheimnis der Vermählung kann mit diesem nicht in Widerspruch stehen, vielmehr müssen wir zwischen beiden die innigste Verbindung finden, wie auch in der Person des Gottmenschen die Erhebung und Opferung der menschlichen Natur sich nicht aufheben. Wir könnten sagen, zwischen Gnade und Natur herrsche in einem gewissen Sinne geradezu Feindschaft, wenn man nämlich die Natur in der oben angegebenen Weise formell als das rein aus sich unabhängig von Gott dem Menschen Eigentümliche, als die Defektibilität bezw. die Tendenz zum Bösen, zur Selbstsucht, zum Stolze, zur Sinnlichkeit auffasst. Diese Natur kann die Gnade nur bekämpfen, sie strebt darnach, sie wirklich zu vernichten.

Betrachten wir nun aber die wirkliche und konkrete Natur der Menschen, so scheint die Feindschaft ebenfalls noch fortzubestehen; und um dies zu erklären, sagen manche, es sei ein Kampf nicht mit der wahren, sondern der durch die Sünde verdorbenen, verkehrten und dem Bösen zugewandten Natur. Nach unserer Ansicht ist die Natur, abgesehen von dem formellen Momente der Erbsünde, welches nur auf Grund einer höheren, übernatürlichen Ordnung denkbar ist, und von der ihr entsprechenden Ökonomie der Erlösung, jetzt in einem Zustande, in dem Gott sie hätte erschaffen können; auch jetzt ist sie noch ein Werk des Schöpfers, als solches also an sich gut und hat als solches keinen geraden Gegensatz zur Gnade, sie ist vielmehr das für dieselbe empfängliche Subjekt. Sagt ja der heil. Paulus selbst (Röm. 7,22, 15), daß der innere Mensch, das „ego," der höhere und wichtigste Teil der Natur, der geistige Teil, durch den sie auch jetzt noch ein natürliches Ebenbild Gottes ist, ebenfalls mit dem Fleische ringt und kämpft, und daß der Geist Gottes durch die übernatürliche Gnade eben an diesen anknüpft und sich mit ihm verbindet, um den Kampf durch einen triumphierenden Sieg zu vollenden. Der Kampf ist auf dem Gebiete der Natur, in ihr selbst, zwischen dem höheren und niederen Teile derselben, deren ursprüngliche (freilich ebenfalls übernatürliche) vollkommene und friedfertige Vermählung durch die Sünde aufgehoben worden ist. Die Vermählung mit der Gnade findet im Men-

schen zunächst dem Geiste nach statt; sie wird daher nicht aufgehoben und soll vielmehr den Geist im Kampfe gegen das Fleisch unterstützen. Nur insofern kämpft die Gnade auch gegen den Geist, als dieser gegen seine eigene Natur einigermaßen in das Gesetz des Fleisches verstrickt wird, oder in stolzem Egoismus sich gegen die Gnade selbst empört.

Ja, ich sage noch mehr, jener Kampf offenbart uns gerade das Geheimnis der Vermählung von Natur und Gnade in seiner ganzen Größe. Das Geheimnis ist jetzt größer und erhabener, als es im ersten Menschen war.

Ursprünglich hatte Gott die Vermählung von Natur und Gnade so eingerichtet, daß auch alle Schwächen der Natur aufgehoben wären, solange diese sich nicht über sich selbst gegen die Gnade erhöbe und so die Verbindung mit ihr abbräche. In jener gesunden und kräftigen Natur offenbarte die Gnade nur ihre erhebende Kraft; die Vermählung war eine friedfertige ohne allen Kampf. Gott ließ die Empörung der Natur zu, aber nur, um die Vermählung nachher desto inniger und glorreicher zu machen. Die Natur, von der Gnade getrennt, verlor zur Strafe auch ihren inneren Frieden, ihre innere Verbindung und Harmonie und sank so gleichsam in das eigene Nichts zurück. Gott hätte sie jetzt in ihrer Ordnung belassen und durch natürliche Unterstützung sie mühsam ihrem natürlichen Ziele entgegengehen lassen können. Er hätte sie auch durch die Vermittlung des Gottmenschen, der überhaupt die Vermählung zwischen Natur und Gnade begründet, nach einer aufrichtigen Bekehrung wieder in ihren früheren Zustand zurückversetzen können.

Dieses wäre anscheinend die größte Wohltat seiner Liebe gewesen. Seine Verherrlichung und die der Natur selbst verlangten aber eine ganz andere Ordnung. Die Natur sollte in ihrer Ohnmacht, ihrem Elende bleiben, um in einem fortdauernden lebendigen Bilde zu zeigen, nicht nur wie arm sie aus sich ohne Gott sei (das geschieht auch im reinen Naturzustande), sondern auch und vorzüglich, was ihr notwendiges Schicksal sei, wenn sie die ihr bestimmte übernatürliche Verbindung mit Gott aufgebe. Dieser Zustand ist ein Tribut, den die göttliche Gerechtigkeit verlangt, und eine Strafe für die Natur, solange sie die verlorene Verbindung

mit Gott nicht wiedererlangt. Der Mittler der Gnade überhaupt, der Gottmensch, nahm auch diese Strafe, soweit sie keine Unordnung in der Natur selbst einschließt, mit auf sich, um so dem Vater genugzutun und uns von ihm die Gnade wieder zu erlangen. Aber wie jener Zustand für ihn persönlich keine Strafe war, so ist er auch für alle diejenigen keine Strafe mehr, welche durch ihn in die Gnade wieder eingegangen sind. Nihil damnationis est in iis, qui sunt in Christo Jesu (Röm. 8, 1). Nichtsdestoweniger besteht er fort zur größeren Verherrlichung Gottes und seiner Gnade und zur größeren Verherrlichung der Natur selbst. Gott wird nicht mehr verherrlicht, als dadurch, daß sein Geschöpf ihm gegenüber sein Nichts erkennt und, indem es sich gleichsam selbst vernichtet und die Folgen seiner Nichtigkeit gern erträgt, sich ihm zum Brandopfer darbringt.

Und dies ist auch die größte Herrlichkeit der Kreatur, wenn sie so mit Gott verbunden und ihm unterworfen wird, daß sie sich ihm selbst als Brandopfer darbringen kann; wie es die tiefste Erniedrigung derselben ist, wenn sie sich stolz gegen Gott, die Quelle ihres Seins, ihrer Kraft und ihres Lebens, erhebt und so im Grunde sich auf ihr eigenes Nichts konzentriert. Das Feuer, in dem dieses Brandopfer Gott dargebracht werden soll, ist die Gnade mit der glühenden Gottesliebe, die sie in der Kreatur entzündet. Sie zielt darauf hin, nicht nur die Neigung zum Sinnlichen und Sündhaften, die in der Natur liegt, zu überwinden, sondern auch jene Selbständigkeit, jenen Eigenwillen, jene Unabhängigkeit, welche der Natur eigen und an sich nicht böse ist, aber leicht Veranlassung zum Bösen werden kann und wird, gänzlich aufzuheben, auf daß Gott allein in ihr lebe und verherrlicht werde. Sie verlangt von der Natur die Entsagung vieler auch sonst guter natürlicher Dinge und Verhältnisse, damit sie nur Gott allein angehöre. Sie überredet die Natur das zu lieben und aufzusuchen, vor dem sie an sich zurückschaudert, und nicht nur ihr natürliches Elend mit Freuden zu tragen und sich dessen zu rühmen (glorior infirmitatibus meis), sondern immer mehr Leiden und Demütigungen zu verlangen, Niedrigkeit, Verachtung und Schmerz gewissermaßen ihrer selbst wegen zu lieben und hochzuhalten, weil in dieser liebevollen Selbstvernich-

tung des Geschöpfes die Ehre des Schöpfers den höchsten Triumph feiert. Mit einem Worte, sie strebt darnach, die Natur zur Verherrlichung Gottes zu kreuzigen, wie der Sohn Gottes selbst seinem himmlischen Vater zu Ehren seiner Menschheit nach leiden und gekreuzigt sein wollte. Aber wie er die Stunde seines Leidens als die Stunde seiner Verherrlichung betrachtete, so strebt auch die Gnade, indem sie der Natur Gewalt antut, nur nach ihrer Verherrlichung.

Darum hat das Joch der Schwäche (und Sündhaftigkeit) und des Elendes, unter welchem die menschliche Natur eben ihrer eigentümlichen Schwäche nach seufzt, das sie auch nach natürlicher Ordnung tragen müßte, und das somit an sich kein Geheimnis ist, in der gegenwärtigen Weltordnung, eben inbezug auf das Geheimnis der Gnade, selbst eine geheimnisvolle Bedeutung. Diese besteht nicht darin, daß es eine durch die Sünde hervorgebrachte Zerrüttung der Natur ist; die Natur als solche und ihre natürliche Entwicklung sowohl als ihre durch ihre eigene Tätigkeit etwa bewirkte Zerstörung ist kein Geheimnis im christlichen Sinne des Wortes. Diese Schwäche und dieses Elend der Natur ist ein Geheimnis nur in Verbindung mit der höheren Ordnung der Gnade, insofern sie durch Verletzung derselben in Adam eingetreten ist und bei der Herstellung derselben zur größeren Verherrlichung der Gnade und der Natur selbst dienen soll.

Die natürlichen Schwächen und Leiden und die endliche Auflösung der Natur sind jetzt nicht eine einfache Folge ihrer wesentlichen Unvollkommenheit, die sie eben nur mit Geduld ertragen sollte. Durch die Gnade ist sie eine Opferung der Natur zur Genugtuung für ihre Empörung gegen die Gnade, zur größeren Verherrlichung Gottes und zu ihrer eigenen übernatürlichen Läuterung und Verherrlichung. Die Natur selbst sträubt sich gegen ihre eigene Nichtigkeit und möchte sie nicht anerkennen, und es ist im Grunde ein naturalistischer Gedanke, wenn man denkt, daß die Leiden, der Tod, die Begierlichkeit ohne die Sünde im Menschen nicht bestehen könnten; die Gnade aber, indem sie die Natur in der erhabensten Weise mit Gott verbindet, lehrt sie seinetwegen nicht nur ihre natürliche Güte, sondern auch ihre natürliche Unvollkommenheit und Nichtigkeit lieben und sich der-

selben rühmen und freuen. Wie Gott durch die Gnade sich ganz in seiner Erhabenheit und Herrlichkeit der Natur mitteilt, so soll sich auch diese in ihrer ganzen Nichtigkeit Gott hingeben, um desto aufrichtiger sagen zu können: Du bist alles und ich bin nichts.[1])

Das Geheimnis des Kreuzes, der Kreuzigung der Natur durch die Gnade bewirkt demnach offenbar so wenig eine Feindschaft zwischen Natur und Gnade, welche eine Vermählung beider aufhöbe, daß es vielmehr das Geheimnis der Vermählung in seiner ganzen Größe zeigt. Diese ist jetzt im Zustande des Kampfes viel wunderbarer und inniger, als sie im Zustande des Friedens im ersten Menschen war. Sie ist wunderbarer, weil sie nicht die Natur in ihrer vollsten Kraft ohne störende Hindernisse voraussetzt, sondern, wie Augustinus (de corr. et gr. c. 12) sagt, zum menschlichen Willen in seiner Schwäche hinzutritt, um ihm eine unüberwindliche und unbesiegbare Macht zu geben, durch die er alle Schwierigkeiten, alle Schwächen, alle Übel siegreich überwinden könne. Sie ist inniger; denn die Gnade vermählt sich mit der Natur nicht nur in ihrer Güte, sondern auch in ihrer Schwäche und ihrem Elende, wie ebenfalls in der Inkarnation die Gottheit sich substantiell mit der menschlichen Natur in ihrer Leidensfähigkeit und Sterblichkeit verbunden hat.

Gerade durch diese infirmitas carnis und den Tod soll darum auch die Natur ihrer endlichen vollkommenen Verklärung und Verherrlichung in der vollkommenen Vermählung mit der Gnade entgegengehen, wie auch Christus leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen.

Mit Freiheit und im Kampf vermählt sie sich jetzt mit derselben; wenn aber die Gnade in das Licht der Herrlichkeit übergegangen ist, wird die Verbindung eine unauflösliche, ein matri-

[1]) *Über den mystischen Tod vgl. die tiefe Abhandlung von *P. N. Osende O. Pr.*, Les Étappes de la Vie intérieure. In der Zeitschrift La vie spirituelle II (1920/21) tom. 2, 241—288. *P. Joh. Grou S. J.*, Handbuch für innerliche Seelen. Ins Deutsche übertragen von M. Maria Gabriele vom heiligsten Sakrament, Münster 1919. Der Gedanke: „Du bist alles und ich bin nichts" kommt besonders deutlich in der Mystik der heil. Katharina von Siena zum Ausdruck. Vgl. Santa Caterina da Siena, Libro della divina dottrina volgarmente ditto Dialogo della divina Provvidenza. Nuova edizione a cura di Matilde Fiorilli, Bari 1912. *J. Joergensen*, Sainte Catherine de Sienne [8], Paris 1920, 60—76.

monium spirituale ratum et consummatum.[1]) Die Freiheit der Natur neben der Gnade hört auf, weil sie ganz von ihr durchdrungen und eingenommen wird; aber auch ihre eigene Schwäche, ihr eigenes Elend hört auf, weil sie ganz durch das Licht der Gnade verklärt und verherrlicht wird. Dann wird sie gewissermaßen der Gnade gegenüber vernichtet, aber nur in ihrer Unvollkommenheit und erreicht somit in und durch die Gnade ihre höchste Vollkommenheit. Wie in Christus nach der Auferstehung die Kraft und Glut der göttlichen Natur und Geistigkeit die Schwäche und Leidensfähigkeit der menschlichen Natur verschlang und sie so in Gott verklärte, daß der Apostel sagen konnte: nunc jam non cognovimus secundum carnem Christum: so sagt derselbe Apostel (1 Kor. 15, 43, vergl. Röm. 8), wird auch die ignobilitas, infirmitas, animalitas unserer Natur durch die Kraft des in der Gnade in uns wohnenden göttlichen Geistes jetzt besiegt und überwunden, um dereinst ganz absorbiert zu werden, auf daß Gott alles in allem sei.

Diese Verherrlichung und Verklärung der Natur durch die Gnade ist der Abschluß und das Ziel der ganzen übernatürlichen Weltordnung, die auf die Verklärung der geschaffenen durch die göttliche Natur gerichtet ist; in der Anknüpfung und Vermittlung zwischen Natur und Gnade, in ihrer Vermählung liegt das Geheimnis ihrer Entwicklung. Es ist ein Geheimnis, ja, ein unauflösliches Rätsel für die auf sich selbst bestehende natürliche Vernunft, welche sich in den Gehorsam des Glaubens nicht gefangen geben will. Die Heilsordnug des Christentums ist dem animalis homo Torheit. Aber der Glaube offenbart es uns und läßt uns durch dasselbe alles nach seiner wahren Bedeutung beurteilen. (Spiritalis homo judicat omnia.) Darum wird es dem Gläubigen ein Licht, das alle übrigen Geheimisse des Christentums beleuchtet und in ihrem wahren Glanze erkennen läßt.

[1]) *Über dieses matrimonium spirituale vgl. z. B. *Thomas a Vallgornera O. Pr.*, Mystica Theologia D. Thomae qu. 4 disp. 2 a. 5 (Ed. Berthier, Augustae Taurinorum 1891 II, 160 ff.)

Epilog.

Alle, ja alle, und namentlich alle göttlich geistigen, übernatürlichen Dinge beurteilt der geistige, vom Geiste Gottes erleuchtete Mensch, und desto besser, je deutlicher und bestimmter er den Gesichtspunkt, unter dem er alles betrachten und beurteilen soll, ins Auge fast.

Alle übernatürlichen Geheimnisse des Christentums stehen mit der Stellung, welche der Mensch in demselben einnimmt, in welcher er auf dem Gebiete desselben steht, in Verbindung. Schon in der Einleitung haben wir darauf aufmerksam gemacht, wie deshalb nur mit Rücksicht auf die absolute Übernatürlichkeit dieser Stellung des Menschen, oder auf eine Übernatur in demselben, ihr eigener übernatürlicher Charakter und ihre Bedeutung für die christliche Heilsordnung erkannt werden könne und müsse. Im Verlaufe der Abhandlung fand sich auch mehreremale Gelegenheit, solche Berührungspunkte der Lehre von der Übernatur mit anderen Geheimnissen hervorzuheben.

Die Dreifaltigkeit in Gott, als in der wesenhaften Mitteilung der göttlichen Natur an mehreren Personen bestehend, ist der Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt der übernatürlichen Heilsordnung. Denn diese wird begründet durch eine gnadenvolle Mitteilung der göttlichen Natur an den Menschen; sie besteht in einer Verbindung des Menschen mit Gott als seinem Vater, die derjenigen analog ist, welche der eingeborene Sohn Gottes mit dem Vater im heiligen Geiste besitzt; und sie führt uns zur Dreifaltigkeit zurück, indem sie, wie der heil. Johannes sagt, uns „eine Gemeinschaft, Gesellschaft mit dem Vater und dem Sohne“ (1. Joh. 1, 3) im heiligen Geiste eingehen läßt, in der wir sie lieben und verherrlichen und an ihrer Seligkeit teilnehmen.

Die Inkarnation des Sohnes ist das Geheimnis der Vermittlung unserer Natur mit der göttlichen; der Sohn Gottes nimmt

deshalb unsere Natur an, um uns zu seinen Brüdern in der Teilnahme an seiner göttlichen Natur zu machen; als Erstgeborener sollte er das Haupt aller Brüder sein und als solches den übrigen Gliedern gleichförmig werden in ihrer Natur (Debuit per omnia fratribus similari. Hebr. 2, 17), damit von ihm die vergöttlichende Kraft in alle Glieder ausströmen könnte. Seine wirkliche Gegenwart in der Eucharistie, wo er sich uns zur Speise gibt, mußte das Vehikel werden, um die Fülle der Gnade und des göttlichen Lebens auf uns überzuleiten.

Inbezug auf den Menschen liegt das Geheimnis seiner gegenwärtigen Lage und seiner Stellung nicht eigentlich in seinem gegenwärtigen Zustande an sich, sondern in dem Verhältnisse desselben zu dem ursprünglichen, geheimnisvollen und übernatürlichen Zustande der ersten Menschen, der uns durch die Erbsünde verloren gegangen und zu den anderen, in den wir durch Christus wieder eingeführt werden sollen. Die Notwendigkeit der Erlösung durch einen Gottmenschen, ihre Bedeutung und Weise kann nur so vollkommen begriffen werden.

Diese Geheimnisse geben wir bloß beispielsweise an, weil es die wichtigsten sind und sie durch das in dieser Abhandlung Gesagte zunächst beleuchtet werden. Eine weitere und allgemeinere systematische Anwendung der Lehre von der Übernatürlichkeit der christlichen Heilsökonomie muß einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben, wenn der Urheber der Gnade die vorliegende segnet und in Zukunft unsere Bemühungen zu seiner Verherrlichung begünstigen will. Unermeßlich wäre der Vorteil für die christliche Wissenschaft und das christliche Leben, wenn die Theologie diese Grundlage in sich aufnehmen und auf derselben ihr ganzes Gebäude mit Konsequenz und Festigkeit aufbauen würde. Dann würde die Wissenschaft des Glaubens in ihrer ganzen Selbständigkeit und Erhabenheit und in ihrem wunderbaren inneren Organismus zutage treten, wenn man sie formell und materiell als übernatürlich, als eine in übernatürlichem Lichte gewonnene Wissenschaft einer übernatürlichen Ordnung der Dinge behandelte. Sie würde als Teilnahme an der Wissenschaft Gottes die wahre transzendentale Wissenschaft sein, nach welcher der Stolz der natürlichen Vernunft unseres Jahrhunderts so sehr verlangt.

Der seraphische Geist des heil. Bonaventura hat in jenem herrlichen Buche, dem Itinerarium mentis in Deum c. 6. et 7. ihren Plan mit Meisterhand gezeichnet. Von Natur durch unsere Vernunft haben wir nur eine aufsteigende Wissenschaft, die zu unmittelbarem Gegenstand die natürlichen Dinge als solche hat, und nur von ihnen zu ihrer notwendigen Ursache, zu Gott als dem höchsten Sein, Jehovah, in der Einheit der Natur aufsteigt. Das ist die Methode der Philosophie, Erkenntnis des Grundes aus der Wirkung und der Erscheinung; das der Gegenstand derselben, die natürlichen Dinge in ihren natürlichen Beziehungen zu sich selbst und zu Gott. Durch die Gnade aber werden wir der göttlichen Erkenntnis teilhaft und erkennen somit alles in und aus seinem Grunde. In der visio beatifica gibt er sich uns zu erkennen als das lichtvolle Ideal aller Dinge, aus dem wir alles klar erkennen und vollkommen begreifen können. Wenn sich uns Gott aber im Glauben unmittelbar mitteilt, gibt er sich uns zu erkennen als die höchste unendliche Güte. Im Glauben also erkennen wir aus der höchsten Ursache, aus Gott, alles, wie er es aus seiner unendlichen Güte hervorgehen läßt. Bonum est communicativum, diffusivum sui. Auch die natürlichen Dinge fließen aus der göttlichen Güte, die sich ihnen mitteilt, aber sie werden durch die Vernunft unmittelbar in ihrer Wirklichkeit erkannt. Über sie hinaus liegen andere Mitteilungen derselben, welche durch die Vernunft weder in den natürlichen Dingen, noch unmittelbar in sich selbst erkannt werden können. Die erste und höchste ist die wesenhafte communicatio und diffusio der göttlichen Natur vom Vater in die anderen Personen; die zweite, die hypostatische Verbindung der zweiten Person mit der Menschheit; die dritte, die Verbindung des Gottmenschen mit allen übrigen Menschen in der Eucharistie und Gnade, um ihnen aus der Quelle der göttlichen Güte alle ihre Reichtümer zuzuführen usw.

Das ist die Methode der Wissenschaft des Glaubens, an der Hand Gottes und nach seinem eigenen Worte die innere und äußere Entfaltung und Mitteilung seiner Güte zu verfolgen, und alles zu erkennen, wie es mit seinem Grunde, der göttlichen Güte und dem Plane ihrer Mitteilung, den sie uns selbst offenbart hat, zusammenhängt. Das ist der Gegenstand der Glaubenswissenschaft, zunächst und besonders die übernatürliche Entfaltung und Mitteilung

der göttlichen Güte und dann sekundär ihre Mitteilung in der Natur, insofern diese mit jener in Verbindung steht und ihr untergeordnet ist.

Ganz ähnlich zeichnet uns der heil. Thomas die Methode und den Charakter der christlichen Wissenschaft. Gebe Gott seinen Segen dazu, daß recht viele eifrige Forscher ihre Bemühungen nach der von jenen beiden erleuchteten Sternen christlicher Wissenschaft gezeigten Richtung hinrichten.[1])

Aber noch mehr als die Wissenschaft muß das christliche Leben durch die Hervorhebung seiner übernatürlichen Grundlage, seines übernatürlichen Zieles und seiner übernatürlichen Tätigkeiten einen neuen Aufschwung erhalten. O, wie arm, wie niedrig erscheint uns die christliche Moral, wenn man sie nur als die Moral des Menschen (d. h. auf seine natürliche moralische Würde, die in Vernunft und freiem Willen besteht, gegründete), nicht als die der Kinder Gottes betrachtet! O, wie wenig erscheint dann jener himmlische, geistliche, heilige, ja, göttliche Charakter der christlichen Tugend in seinem vollen Glanze! Er reicht nicht hin, daß man die überaus große und väterliche Liebe Gottes zu uns hervorhebt, noch auch, daß man im allgemeinen sagt, wir seien durch Christus vom Vater adoptiert und seine Miterben geworden. Um die Größe jener Liebe zu erkennen, muß man die Größe ihrer Wirkung in uns einsehen; um zu begreifen, wie wir wahrhaft Brüder Christi seien, muß man auf die Gleichförmigkeit mit ihm in der göttlichen nicht weniger als in der menschlichen Natur eingehen. Und die Gnade darf nicht nur als ein unterstützendes Moment im moralischen Leben, sie muß als seine neue höhere Grundlage aufgefaßt und dargestellt werden. Dann gewinnen wir eine wahre Moraltheologie im Gegensatze zur Moralphilosophie. Dann können wir auf der Kanzel eine dogmatische, d. h. eine auf dem Glauben, der Gnade und den Geheimnissen des Christentums gegründete Moral predigen.

Eine solche Auffassung des christlichen Lebens zeichnet namentlich den heil. Petrus Chrysologus aus und verleiht seinen

[1]) *Vgl. auch das schöne Schlußkapitel von Scheebens Mysterien des Christentums: Die Wissenschaft von den Mysterien des Christentums oder die Theologie S. 707—772. *M. d'Herbigny*, S. J., La théologie du révélé, Paris 1921.

Reden jenen begeisterten Schwung, jene wundervolle Salbung, die die uns so sehr entzückt und erbaut. Überall nimmt er als Grundlage des christlichen Lebens an, daß wir nicht einfache Knechte (obwohl auch dieses schon eine große Ehre wäre), sondern Kinder Gottes sind, die durch die Teilnahme an seiner Natur ein himmlisches Geschlecht werden und darum nicht in knechtischer Ehrfurcht fern von ihm stehen bleiben, sondern in kindlicher, vertraulicher Liebe sich ihm nähern und in seinem Schoße, an seinem Herzen ruhen.

Ich glaube die Abhandlung nicht besser beschließen zu können, als wenn ich in der einen oder anderen Stelle aus seinen Homilien dem Leser ein Beispiel vorlege, wie man diese schöne Lehre wundervoll verständlich und erbaulich darstellen kann und ihn dadurch auch für die Trockenheit und Unbeholfenheit unserer Darstellung, welche ihr vielleicht zu viel von ihrem Glanze genommen hat, entschädige.

Sehen wir, wie er in seinen Homilien über das Vaterunser sowohl die absolute Übernatürlichkeit unserer Stellung zu Gott, die er nicht weniger als selbst die Inkarnation bewundert, wie auch in Folge davon die Übernatürlichkeit der einzelnen im Gebete des Herrn verlangten Dinge, der Heiligung des göttlichen Namens, der Teilnahme am göttlichen Reiche, der Erfüllung des göttlichen Willens, des Brotes für die Seele hervorhebt und dadurch den erhabenen und himmlischen Sinn jenes Gebetes vor unsere Augen treten läßt.

Hoc, quod audituri estis, stupent Angeli, miratur coelum, pavet terra, caro non fert, auditus non capit, non attingit mens, tota sustinere non potest creatura: ego dicere non audeo, tacere non possum; Deus det ut et vos audire possitis et ego dicere.

Quid est magis tremendum, quod se dedit terris Deus, aut *quod vos dat coelo;* — quod societatem carnis intrat ipse, aut quod *vos facit consortium divinitatis intrare;* — ... quod ipse in vestram nascitur servitutem, *aut quod vos sibi gignit in liberos;* — quod suscipit paupertatem vestram, aut quod vos sibi facit haeredes, *sui Unici cohaeredes? Est utique terribilius, quod terra transfertur in coelum, homo deitate mutatur, servitutis sors dominationis jura sortitur.*

Sed hoc quamvis metuendum sit, tamen quia causa non do-

centem respicit, sed jubentem, accedamus filioli, quo vocat caritas, trahit amor, invitat affectio: Deum patrem viscera sentiant, vox personet, loquatur lingua, spiritus clamet, et totum quod in nobis est, respondeat gratiae, non timori ...

„Pater noster, qui es in coelis." Hoc quum dicis, ... intellige *esse tibi genus de coelo,* cujus pater habetur in coelo; et age, ut vivendo sancte sancto respondeas patri. Dei filium ille se probat, qui vitiis non obscuratur humanis, qui *divinis virtutibus* elucescit.

„Sanctificetur nomen tuum." *Cujus genus sumus, ejus censemur et nomine;* rogamus ergo ut nomen ejus, quod est in se et per se sanctum, sanctificetur in nobis ....

„Adveniat regnum tuum." Petimus, ut qui sibi regnavit semper, modo regnet in nobis, ut et *nos in illo regnare* possimus .... liberi perpetuam in vitam.

„Fiat voluntas tua." Hoc est regnum Dei, quando et in coelo et in terra Dei voluntas est sola, quando in omnibus hominibus Deus meus est, Deus vivit, Deus agit, Deus regnat, Deus est totum, ut juxta illud Apostoli Deus sit omnia in omnibus.

„Panem nostrum etc. ...." *Coelestis pater coelestem panem coelestes filii ut postulemus hortatur.* Ipse dixit: ego sum panis, qui de coelo descendi. Ipse est panis, qui satus in Virgine, fermentatus in carne, in passione confectus, in fornace coctus sepulchri, in ecclesiis conditus, allatus altaribus, coelestem cibum quotidie fidelibus administrat. Hom. 61.[1])

In der einundsiebenzigsten Homilie erklärt er die Verbindung des Geheimnisses der göttlichen Dreifaltigkeit mit dem übernatürlichen Leben der Gnade in der Natur und somit die große Bedeutung desselben auch für das praktische Christentum.

Quid valeat fides, credulitas quid possit, quanti sit confessio, hodie monstratur in vobis. Ecce Trinitatis trina confessio in coelestem sobolem de terrena vos sustulit servitute. Ecce fides, quae Deum locuta est Patrem (der Glaube an die Person des Vaters in Gott im Gegensatz zum Sohne) patrem vobis Deum hodie conquisivit; ecce vox, quae confessa est Deum Filium, vos Dei adoptavit in filios; ecce credulitas, quae Deum Spiritum proclamavit, de carnis substantia mortali in vitalem Spiritus substantiam (simili-

[1]) M. l. 52, 391 und 392.

tudine) vos mutavit. Quis pietatis tantae dignus invenietur assertor? Deus Pater homines dignatur haeredes, Deus Filius non dedignatur servos cohaeredes, Deus Spiritus carnem consortem divinitatis assumit; fit coelum possessio terrenorum, et inferis addicti jurisdictione suscipiuntur in supernis, Apostolo probante cum dicit: an nescitis quia angelos judicabimus.

Vocate ergo Deum patrem, vosque, si nondum natos, jam tamen designatos filios esse jam credite, et date operam, quatenus sit vobis *coelestis vita,* sint vobis *divini mores,* et *forma deitatis* tota vestra praeferatur in forma; quia coelestis Pater respondentes generi filios muneribus ditat divinis, degenerantes ad poenalem revocat servitutem.[1])

Mit einem Worte, aus unserer übernatürlichen Verbindung mit Gott leitet der heil. Petrus Chrysologus die Erhabenheit der Gegenstände und Motive unseres Glaubens, unserer Hoffnung, unserer Liebe her; auf sie gründet er die Erhabenheit unserer Pflichten gegen Gott, den Nächsten und gegen uns selbst; durch sie erklärt er die Tiefe des Falles in der Sünde, selbst in jener, welche keine persönliche ist; durch sie bringt er die ganze Heilsökonomie in Verbindung mit dem Hauptgeheimnisse der heiligen Dreifaltigkeit; durch sie erklärt er, wie die Inkarnation die übernatürliche Grundlage alles dessen ist, wodurch das System des Christentums über Natur und Vernunft erhaben ist; durch sie läßt er uns die Notwendigkeit, aber auch die absolute Erhabenheit der Gnade begreifen; durch sie erklärt er uns die geheimnisvolle himmlische Mutterwürde der Kirche und die wunderbare Kraft und Bedeutung ihrer Sakramente usw. Mehr brauche ich nicht zu sagen, um zu beweisen, wie der in dieser Abhandlung angedeutete Weg zur Förderung echt christlicher Wissenschaft und christlichen Lebens in der Schule und auf der Kanzel eben jener ist, welchen dieser erleuchtete Kirchenvater mit so vielen anderen, namentlich den griechischen in den ersten und blühendsten Zeiten des Christentums eingeschlagen hat. Interrogate patres vestros et dicent vobis.

A. Z. G. E. G.

---

[1]) M. l. 52, 401. *Über Petrus Chrysologus vgl. *Peters,* Petrus Chrysologus als Homilet, Köln 1919 und *Böhmer,* Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, als Prediger, Paderborn 1919.

Analytische Übersicht.

Die Zahlen zeigen die Seiten an.

Einleitung.

Die geistige Bewegung der Gegenwart, in welche dieser Versuch eingreift, ist nur die Fortsetzung einer früheren. Diese war ein Kampf auf dem ethischen Gebiete zwischen zwei extremen Auffassungen von Natur und Gnade (Pelagianismus, Lutheranismus und Jansenismus) (35—37), ihre Vermittlung in der Kirche geschah durch den Unterschied einer doppelten ethischen Ordnung (38—40).

In ähnlicher Weise sind heutzutage zu vermitteln die Extreme auf dem intellektuellen Gebiete (Rationalismus — Fideismus) durch den Unterschied einer doppelten Ordnung der Erkenntnis (41—44).

Die Bewegung muß ihren Abschluß erreichen auf ontologischem Gebiete durch die Unterscheidung einer doppelten, auf Natur und Übernatur gegründeten Ordnung des Seins, einer natürlichen und einer übernatürlichen (44—46). Die übernatürliche Ordnung der Dinge ist die dem Christentum spezifisch eigentümliche, durch die es seinen wahrhaft übernatürlichen, geheimnisvollen und heiligen Charakter hat; ihre distinkte Erkenntnis ist somit von der größten Bedeutung für die Wissenschaft und das System seiner Geheimnisse (47—48).

Erstes Kapitel.

Vorläufige Bestimmung

der zur Unterscheidung jener doppelten Ordnung nötigen Worte und Begriffe.

§ 1. Natur. Analyse; sie ist besonders die aus der Wesenheit einer Sache entspringende Beschaffenheit, durch welche diese die Grundlage einer bestimmten Tätigkeit und Lebensentwicklung ist.

§ 2. „Natürlich". Analyse; besonders ist es das, was zur Natur im obengenannten Sinne gehört, oder aus ihr hervorgeht, oder ihr entspricht.

§ 3. „Übernatürlich" ist nicht einfach das Nicht-natürliche sondern das, was über der Natur, nehme man sie als die sinnliche oder überhaupt als die geschaffene Welt, steht als höheres Sein, oder höhere Ursache, oder höhere (über ihre Kräfte hinausliegende) Wirkung.

Näher ist es ein solches höheres Sein (oder Wirklichkeit in allen Kategorien, Eigenschaften, Kräfte, Tätigkeit, Beziehungen), das in die Natur selbst hineingelegt, oder vielmehr zu ihr hinzugefügt worden ist (56), was zugleich übernatürlich sein kann als Ursache oder Wirkung (57).

Positiv ist das Übernatürliche in einer niedern Natur die Teilnahme an den Eigentümlichkeiten einer höheren.

§ 4. Übernatur ist das Übernatürliche, insofern es nicht nur zur Natur irgendwie ein höheres Gut hinzufügt, oder der Güter einer höheren Natur teilhaft macht, sondern insofern es die ganze Natur in jeder Beziehung über sich selbst erhebt, verklärt und auf die Stufe einer höheren Natur stellt; sie ist gleichsam eine zweite höhere Natur des Wesens, die es nicht aus sich selbst, sondern durch äußere Mitteilung hat (58—60).

§ 5. Vergleich und weitere Analyse der genannten Worte und Begriffe.

Übernatürlich ist positiv das zur Übernatur, wie natürlich das zur Natur Gehörende (60). Die Übernatur und das Übernatürliche sind keine neue Substanz, aber auch keine bloße Entwicklung der Natur, oder eine Richtung derselben auf eine höhere Natur; sie ist eine von außen mitgeteilte höhere, verklärende Beschaffenheit der Natur (61—66). Die Partizipation einer höheren Natur supponiert schon in der niederen eine Verwandtschaft mit ihr; insofern sind Natur und Übernatur verwandt, und ist diese das Komplement von jener (66—67), aber keine Steigerung oder Entwicklung derselben (67—69).

Art und Weise, das Natürliche vom Übernatürlichen zu unterscheiden. Zuerst wird gehandelt von der Natur und dem Natürlichen, dann von der Übernatur und dem Übernatürlichen.

Zweites Kapitel.

Die Natur und die natürliche Lebensordnung (72).

Begriff der Natur. Die Natur ist die aus der Wesenheit einer Sache entspringende Beschaffenheit, durch die jener eine bestimmte Kraft und Tendenz für eine bestimmte Lebensentwicklung zukommt. Ihre Bedeutung der Gnade gegenüber. — In jenem Begriffe liegen drei wichtige Prinzipien:

1. Jedes Wesen hat mit seiner Wesenheit eine, gleich dieser gute und unverwüstliche, und zugleich eine wahre Natur, nämlich aktive Kraft und Tendenz zu einer gewissen Tätigkeit (74—77).

2. Der notwendige und natürliche Kreis der Entwicklung eines Wesens ist der und nur der, welcher den in der Natur liegenden aktiven Kräften entspricht (78—80).

3. Die Kräfte der Natur, wie sie selbst, gründen sich auf die Wesenheit der Sache und werden nach ihr beurteilt.

Die menschliche Natur im besondern.

§ 1. Die Totalnatur des Menschen in ihrer Einheit.

Die Prinzipien der Natur, Geist und Materie, sind in natürlicher Einheit verbunden; aber ihr Gegensatz ist Ursache, daß durch ihre natürlichen Kräfte keine ungestörte und unauflösliche Einheit zwischen beiden

hergestellt werden kann, und daß der obere Teil in der Verbindung mit der Materie von seiner eigentümlichen Vollendung zurückgehalten wird (81—86.). Daher kann die Totalnatur nach ihren natürlichen Kräften als solche keine absolut einheitliche und stetige Vollendung erreichen, und muß eine solche ihr nur in ihrem oberen geistigen Teile in seiner Trennung zuteil werden (86—90).

§ 2. Die geistige Natur des Menschen,

in der seine positive spezifische Lebensentwicklung und Vollendung liegt (90).

1. Die Vollendung der geistigen Natur besteht im allgemeinen und abstrakt in der vollen Entfaltung ihrer Kräfte, nämlich in ihrer Verbindung durch Erkenntnis und Liebe mit der höchsten durch sie erreichbaren Wahrheit und Güte (beatitudo, innerliches Ziel) und in der Betätigung aller moralischen Verhältnisse (geordnete Stellung zu andern Wesen, äußerliches Ziel) (90—93). Der reine Geist kann in einem Augenblicke zu seiner abgeschlossenen vollkommenen natürlichen Vollendung gelangen (93—95). Der menschliche Geist im Körper ist dagegen einer allmählichen Entwicklung und Bewegung nach seiner vollen Vollendung unterworfen (unvollkommenes Ziel) (95—96).

2. Im besondern und konkret besteht — das vollkommene natürliche Ziel des geschaffenen Geistes, wie er es in seinem reinen Sein und in seiner reinen Kraft erreichen soll, a) in der Erkenntnis der höchsten durch seine Natur erreichbaren Wahrheit, nämlich in der Erkenntnis Gottes als des Schöpfers aus der geschaffenen Natur (96—99); — b) in der Liebe des höchsten Guten, mit dem er durch seine Natur in Verbindung steht, nämlich in der Liebe Gottes als des Schöpfers und höchsten Herrn der Natur (100—101). Das äußere Ziel wäre Herstellung der moralischen Verhältnisse zu Gott und den übrigen Geistern (101).

Das unvollkommene Ziel des menschlichen Geistes in seiner Verbindung mit dem Körper ist die in diesem Zustande mögliche Verbindung mit Gott durch dieselbe Erkenntnis und Liebe und die Betätigung der moralischen Verhältnisse zu Gott, zum Nächsten und zur eigenen Sinnlichkeit (102—104). Natürliche Moral, natürliche Tugenden (105). Die Lebensordnung der reinen Natur und ihre Gegensätze (106).

Für diese Ordnung besitzt die menschliche Natur auch im gegenwärtigen Zustande physische aktive Kraft und Tendenz (108); — ihre Schwäche hindert nur die volle, leichte, rasche und entschiedene Entwicklung der Kraft — daher ist eine Aushilfe von seiten Gottes notwendig — aber diese braucht an sich nicht die eigentlich übernatürliche Offenbarung und Gnade zu sein — obgleich in der Wirklichkeit zunächst nur diese angeboten wird (108—111).

Sicherheit der wichtigsten Punkte nach der Kirchenlehre (111). Einige Bemerkungen über das Schicksal derselben bei den Vätern und Theologen (111—116).

Drittes Kapitel.

Die Gnade oder die Übernatur
und die
übernatürliche Lebensordnung (116).

§ 1. Einleitung und vorläufige Grundbestimmungen.

Die auf die Natur des geschaffenen Geistes gegründete Lebensordnung ist eine in sich beschränkte derjenigen gegenüber, welche der höchsten göttlichen Natur eigentümlich ist (116). — Die göttliche Natur mit ihrem Leben kann nur durch ein Wunder der geschaffenen Natur mitgeteilt werden (117). — Dieses Wunder ist der Glanzpunkt der übernatürlichen Offenbarung (118), nur aus ihr muß es erkannt werden.

Die Übernatur als Erhebung der Natur, höheres Lebensprinzip, Partizipation der göttlichen Natur 2 Petr. 1, 4 ausdrücklich ausgesprochen (120—122).

Nähere Bestimmungen derselben aus den Vätern.

I. In ihrem Verhältnisse nach unten zur Natur setzt sie 1. diese als in ihrer Art vollendet voraus — 2. selbst insofern dieselbe ein Ebenbild Gottes ist — ist sie 3. außer ihr, d. h. sie geht nicht aus ihr hervor, sondern tritt von außen hinzu — ist sie 4. über ihr, um sie zu erheben — 5. zu einer höheren idealen Vollendung — 6. durch eine höhere heilige Weihe (123—126).

II. In ihrem Verhältnis nach oben zur göttlichen Natur, ist sie 1. deren höheres und vollkommenes Bild — sie führt 2. eine besondere höchst innige Verwandtschaft mit ihr ein — nämlich 3. die einer wahren und eigentlichen Kindschaft — die 4. durch Gnade, nicht durch die Natur (weder die göttliche noch die kreatürliche) erteilt wird — und 5. der Kreatur die Fülle der göttlichen Liebe nicht bloß durch leeren Affekt, sondern durch die Wirklichkeit einer besonderen Liebenswürdigkeit zuwendet (heiligmachende Gnade).

§ 2. Die Gnade und die Übernatur erklärt in dem Verhältnisse der Kindschaft Gottes, das durch dieselbe entsteht. (129 ff.).

Die Kreatur im allgemeinen, die geistige insbesondere hat durch ihre Natur ein irgendwie der Kindschaft analoges Verhältnis zu Gott (129), aber nicht das eigentliche, dessen Charakter ist die Einheit mit dem Vater in Natur, Leben, Liebe, Besitz und Seligkeit (130—132).

Die Kindschaft in diesem Sinne ist nur dem eingebornen und natürlichen Sohne Gottes durch seine Natur eigen (132) — nicht aber dem geschaffenen Geiste, der ihm gegenüber von Natur vielmehr das Verhältnis einer, wenngleich milden, Knechtschaft zu Gott hat (133). Diesem kann sie nur verhältnismäßig und durch die Gnade des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes mitgeteilt werden (136—138).

Die höhere Kindschaft des geschaffenen Geistes ist also eine Adoptivkindschaft (138—139) — aber darum nicht rein äußerlich, wie die unter

Menschen bestehende, welche jede Zeugung ausschließt (139). — Sie schließt eine Zeugung in sich ein. Denn die generatio ist origo viventis a vivente — conjuncto — in similitudinem naturae; Gott aber teilt seinen Kindern ein neues Leben (140) — und zwar ein dem seinigen spezifisch ähnliches mit (141) — durch die innigste Verbindung seines Wesens mit der Seele (142 f.)

Wegen der Realität dieser Kindschaft wiederholt sich auch in ihr in verhältnismäßiger Weise das Verhältnis der dreifachen Einheit, das der natürliche Sohn zum ewigen Vater hat. Die Übernatur gibt eine Einheit der Ähnlichkeit in der göttlichen Natur mit Gott (Vergöttlichung θείωσις) (147 ff.) — und eine doppelte Einheit der Verbindung, nämlich des Vaters mit dem Sohne durch die Zeugung (149) — und des Sohnes mit dem Vater durch seine auf ihn zurückgerichtete Tätigkeit, namentlich die Liebe (150 ff.). An diese Einheit mit dem Vater schließt sich an die Einheit des Besitzes, das Recht auf die Erbschaft der dem Vater eigentümlichen Reichtümer und seiner Seligkeit (152 ff.); — aber die Erlangung der Erbschaft fällt hier mit der vollkommenen Zeugung zusammen, weil sie eben die vollendete Teilnahme an dem Leben des Vaters ist. — Sie besteht vorzüglich in der Anschauung des Vaters, durch welche seine Kinder ihm vollkommen ähnlich werden, und die göttliche Herrlichkeit und das ewige Leben mit dem natürlichen Sohne als dessen Miterben erlangen (155 f.).

Die unmittelbare Anschauung des Vaters von Angesicht zu Angesicht in seinem Schoße, ist der charakteristische Vorzug des Eingebornen, und daher auch der adoptierten Kinder Gottes (157 f.); — die Verwandtschaft mit dem Vater entsteht somit zunächst durch die Mitteilung des göttlichen Lichtes, jetzt im Glauben (159).

§ 3. Genauere ontologische und physische Bestimmung der Gnade oder der Übernatur (160).

1. Die Übernatur ist nicht nur Leben als Lebensakt (actus vitae, actus secundus), vielmehr auch als Lebensprinzip (principium actuum vitalium, actus primus, forma) (160) — zunächst als höhere Kraft, oder Erhebung der natürlichen Kräfte durch einen übernatürlichen habitus oder eine forma ipsis infusa, die aber nicht substantialis, sondern accidentalis ist (162 f.). Dann aber

2. hat diese höhere Kraft als ontologische Grundlage ein höheres Sein, das zur Substanz des Geistes hinzutritt; oder vielmehr die höhere forma, Bestimmung der natürlichen Kräfte gründet sich auf eine höhere, verklärende und erhebende forma, Bestimmung und Beschaffenheit der natürlichen Substanz; die Auffassung ist von der größten wissenschaftlichen Bedeutung (164 ff.).

Jene Beschaffenheit ist eine Verklärung der natürlichen Immaterialität und Geistigkeit der Seele durch Teilnahme an der göttlichen, oder eine Partizipation der göttlichen Natur in ratione naturae (169—171).

3. Die Partizipation der göttlichen Natur bringt mit sich eine Partizipation der göttlichen Intellektualität, indem sie die Seele zur An-

schauung des der göttlichen Erkenntnis spezifisch eigentümlichen Objektes befähigt. Daher hat die Gnade nicht nur einen moralischen, sondern auch einen physischen Charaker (171—174).

4. Die Liebe ist nicht die Grundtätigkeit und tiefste Offenbarung der Übernatur (174 f.), aber das sichere Zeichen ihres Vorhandenseins (175). Die Übernatur kann nicht bestehen ohne das in der Liebe enthaltene Streben nach ihrer vollkommenen Entfaltung im Lichte der Glorie; daher ist sie mit der Liebe untrennbar verbunden, nicht so mit der unvollkommenen übernatürlichen Erkenntnis, dem Glauben (176—179).

Zusammenfassung der Resultate dieses Paragraphen (179).

§ 4. Corollarien aus dem Gesagten über die Eigenschaften und Folgen der Übernatur (179 ff.).

a) Durch sie als durch eine Teilnahme an der göttlichen Natur erhält der Geist ein höheres Sein; er wird Licht, heilig, Geist nach Art Gottes, ja in gewissem Sinne göttlich und Gott (179).

b) Sie bewirkt in ihm die innere Würde der Kinder Gottes und das erhabenste aller Rechte, den Anspruch auf die Erbschaft Gottes; — ferner

c) das innigste Verhältnis zu Gott, wahre Freundschaft, wahre Freiheit der Kinder Gottes (Freiheit von seiner Herrschaft) — und Teilnahme an seiner Herrschaft (180), — und

d) ein besonderes Verhältnis (sec. appropr.) zu den göttlichen Personen; der Mensch wird Sohn des Vaters, Bruder des Sohnes, Tempel des heiligen Geistes; die Seele auch eine Braut des Wortes (182). Namentlich wird die Seele

e) nur durch die Übernatur ein vollkommenes, unmittelbares Bild Gottes, sowohl nach der Einheit der Natur (183—185) — als nach der Dreiheit der Personen im trinitarischen Prozesse (185 ff.). Von Natur ist der Geist ein Bild Gottes nur in unvollkommener Weise, oder insofern er die Anlage (potentia obedientialis) für das übernatürliche Bild hat (188).

Die Übernatur oder die Gnade wird gewöhnlich in die innigste Verbindung mit dem heiligen Geiste gebracht; in dieser Verbindung treten ihre beiden Haupteigenschaften, Geistigkeit und Heiligkeit, besonders hervor. Daher

f) Übernatürliche Geistigkeit. Analyse von Geist. 1. Geist als Hauch, Bewegung; daher die dritte Person in Gott Geist, als gehaucht und als Terminus, in dem sich die Bewegung der Liebe in Gott vollendet (188—190); 2. Geist als subtile, erhabene, lichte und freie Substanz. Verbindung beider Analogien (191 f.). Doppelter und dennoch verwandter Sinn des Ausdruckes: Ein Geist mit Gott werden (192). Der Geist als Bewegung ist nur dann wahrhaft geistig, wenn diese vom Geiste (als Substanz) herkommt und auf ihn zurückgeht (193). Doppelte Geistigkeit des Seins und der Bewegung im Menschen, eine natürliche und übernatürliche. Geistliches Leben in christlichem Sinne (194—195).

Der Gegensatz von Spiritalis homo und animalis homo ist ein anderer von philosopischem, ein anderer von christlichem Standpunkte. Von christlichem ist Spiritalis homo, der nicht nach und durch seinen Geist, sondern aus, nach und durch den Geist Gottes lebende Mensch. (195—197) Ihm steht konträr gegenüber der natürlich animalische (197), kontradiktorisch aber auch der natürlich geistige Mensch, der im Vergleich mit ihm noch animalisch genannt werden kann. (197 ff.) Anschauung der ältesten Väter hierüber (198—199)

Durchführung der Idee, wie das natürlich-geistige Leben vermöge seiner relativen Zersplitterung, Finsternis und individuellen Beschränktheit dem übernatürlich-geistigen in ähnlicher Weise nachsteht, wie ihm selbst das rein animalische (199—201).

Verhältnis der übernatürlichen Geistigkeit in uns zur Person des heiligen Geistes.

Ihre Produktion wird dem heiligen Geiste zugeschrieben, so zwar, daß er in der Geistigkeit der Liebe eine Partizipation der seinigen und insofern sich selbst gibt, in der Geistigkeit der Natur die Partizipation der göttlichen Natur und des göttlichen Lichtes von Vater und Sohn auf uns überleitet (201).

In der übernatürlichen Geistigkeit wird uns also der heilige Geist selbst verbunden, zwar nicht so, daß die Verbindung mit ihm jene formell ausmachte, da sie eine uns inhärierende Beschaffenheit ist, sondern so, daß er 1. die absolute und unmittelbarste causa efficiens und exemplaris derselben ist (202). — 2. infolge davon auch sich in ihr als unmittelbares Objekt besitzen und genießen läßt (204 f.), — und 3. dieselbe in ihrem Sein und ihrem Leben unmittelbar und beständig unterhält, wie die Seele das Leben des Körpers (206).

Wenn die Väter die Verbindung mit dem heiligen Geiste selbst als ein so hohes Geheimnis bezeichnen, wenn sie dieselbe eine physische, *οὐσιώδης* usw. nennen, sagen sie nichts, was aus dem Gesagten nicht vollständig erklärt werden könnte (207); die weitergehende Ansicht des Petavius ist unklar und entbehrt der Begündung (209 f.).

g. Die Heiligkeit der Gnade oder der Übernatur. Die Heiligkeit steht in doppelter Beziehung zum heiligen Geiste, wie auch die Geistigkeit (210—211).

Die Heiligkeit ist eine besondere Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit der Güte, sowohl der Natur als der Liebe nach, und zwar zunächst in Gott (211 f.); ja sie ist eigentlich etwas Gott Eigentümliches und kommt der Kreatur im natürlichen Zustande höchstens äußerlich zu durch Unterwerfung unter die göttliche Heiligkeit (212—213). Die Übernatur 1. als Natur läßt die Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit der Güte der göttlichen Natur auf uns übergehen (214); die Festigkeit, als die Unmöglichkeit mit der Sünde zusammen zu bestehen, ist am charakteristischsten; sie ist vollkommen in der Glorie, unvollkommen, aber doch schon wirklich, in der gratia viae (215—217); darum heißt die Gnade in höherem Sinne Gerechtigkeit und Unschuld (218).

Die Übernatur läßt uns 2. in der ihr eigentümlichen Liebe ebenfalls an der Heiligkeit, d. h. der Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit der Güte der gött-

lichen Liebe partizipieren, woraus der Charakter der christlichen Heiligkeit besonders erhellt (219—220).

Aus dieser Darstellung der Heiligkeit als einer Quasi-Natur erklärt sich der Zusammenhang mit der orthodoxen, geoffenbarten Lehre 1. in den gnostischen und manichäischen Häresien (221), — 2. in der der Reformatoren.

§ 5. Die Kräfte und Akte der Übernatur (223).

I. Im allgemeinen (223—237).

1. In diesen Lebensakten besteht eigentlich der Substanz nach das mystische Seelenleben; denn das Übernatürliche ist zugleich mystisch (223 — 226. Warum

2. ihr eigentümliches Wesen und ihr innerer Unterschied von den natürlichen Akten unbekannt bleiben dürfe und könne (226—227).

3. Zur näheren Bestimmung dieser Akte werden sie, wie früher die Akte der Natur (Note S. 91 ff.) in Grundakte des innersten Seelenlebens, die eine Vereinigung mit Gott enthalten, und in rein moralische Akte eingeteilt, welche sich auf die Achtung äußerer moralischer Verhältnisse beziehen (226). Weil diese auf jenen beruhen und von ihnen getragen werden, jene auch die innerste Offenbarung der Natur resp. der Übernatur sind, muß man auch in ihnen zunächst den wesentlichen Unterschied der Akte der Natur und der Übernatur suchen (227). Derselbe ist ein spezifischer und substanzieller, ähnlich jenem, der zwischen den Akten zweier Naturen besteht (228).

4. Das nächste Objekt der Erkenntnis der Liebe und des Vertrauens in jeder Natur ist sie selbst; also für die Kreatur an sich ihre geschaffene Natur, für Gott die göttliche Natur und Wesenheit.

Die Natur erkennt Gott, liebt Gott, vertraut auf Gott nur insofern sie ihr Schöpfer ist; die Übernatur als Partizipation der göttlichen Natur hat mit ihr spezifisch dieselbe Tätigkeit, folglich auch unmittelbar dasselbe Objekt und Motiv, die göttliche Wesenheit (229—232).

5. Doppeltes Stadium der übernatürlichen Tätigkeit, je nachdem die Übernatur selbst als lumen gloriae oder lumen gratiae eine vollkommene oder unvollkommene Partizipation der göttlichen Natur ist (232). Die vollkommene ist der göttlichen Tätigkeit ganz parallel und hat daher ganz dasselbe unmittelbare Objekt und Motiv (233 f.). Der unvollkommenen aber wird in Erkenntnis und Vertrauen jenes Objekt erst durch die göttliche Tätigkeit und Kraft vermittelt; die Liebe kann jedoch in statu viae substanziell vollkommen sein (234—236).

II. Die Tätigkeit der Übernatur im besondern und zwar im Stadium der Entwicklung.

a. Der Glaube. Er ist übernatürlich als Einleitung zur visio beatifica. Der übernatürliche Glaube ist weder überhaupt höhere Gewißheit, — noch jedwede Gewißheit auf Grund der göttlichen Offenbarung (237 f.) —, noch auch einfach eine durch den Willen in der Intelligenz bewirkte Unterwerfung unter das ausgesprochene Urteil der göttlichen Wahrheit, welche an sich auch durch natürliche Kräfte hervorgebracht werden könnte (239 f.), — sondern ein Akt der innigsten Vereinigung, indem die göttliche Erkenntnis durch die Bewegung

des Willens die unsrige zu sich hinaufzieht, auf sich selbst unmittelbar und ausschließlich gründet (also Formalobjekt und Motiv wird), sie ihrer eigenen Erhabenheit teilhaft macht und sie so auf ihren eigenen Standpunkt stellt (241—242). Daher der Glaube selbst wesentlich unfehlbar (242—244); sein unmittelbarer Gegenstand Gott selbst und seine übernatürlichen Geheimnisse (244—245).

b. Die Liebe. Vorbemerkungen.

Allgemeiner Begriff von Liebe, Einheit des Affekts mit einem Subjekte (einem besitzenden Gute, amor benevolentiae) — oder einem Objekte (einem zu besitzenden Gute, amor concupiscentiae) (245 f.).

Grund der Liebe Verwandtschaft; und zwar im ersten Falle Verwandtschaft in der Besitzfähigkeit oder Bestimmung zur gleichen Güte (247). Da eine solche in uns inbezug auf Gott eine doppelte ist durch Natur und Übernatur, ist auch der amor benevolentiae ein doppelter (248—253). Im zweiten Falle ist es Verwandtschaft mit einem Objekte, insofern es den Kräften des Subjektes entspricht; auch diese ist eine doppelte in uns inbezug auf Gott, daher ein doppelter amor concupiscentiae (250 f.). Parenthese: Verbindung zwischen der wohlwollenden und begehrlichen Liebe Gottes (251—253).

Nicht die Verwandtschaft ist das Motiv der Liebe; dieses ist die Güte Gottes; aber wir sind für die Bewegung derselben nur insofern empfänglich, als wir ihr verwandt sind, d. h. als wir mit ihr Eins sind oder Eins werden sollen (253—254). Daraus ergibt sich 1. wie und wieferne die übernatürliche Güte Gottes Gegenstand eines natürlichen Aktes sein könne, nämlich nicht als ein mit sich vereinigendes Motiv (254—257). — 2. wie und wiefern die übernatürliche Liebe sich auf Gott als Schöpfer beziehen könne, nämlich insofern die natürliche Verwandtschaft mit Gott in der übernatürlichen aufgeht (258—260).

Das Licht, durch das wir zur übernatürlichen Liebe angeleitet werden, ist das des Glaubens und der Gnade, nicht das unserer Vernunft und unserer Reflexion (261—262). Charakteristische Eigenschaften der übernatürlichen vor der natürlichen Liebe (262 ff.); vorzüglich spezifisch verschiedene Innigkeit (264 f.), mystische Erhabenheit.

Sekundäres Objekt der übernatürlichen Liebe ist die geistige Kreatur nach ihrer übernatürlichen Güte, die sie als Kind Gottes hat (266 f.). Folgerungen daraus (267). — Partiale und totale Definition der übernatürlichen Liebe (268); — ihr Name caritas (269); — ihr habitus ist die Grundtendenz der Übernatur; — dessen Einfluß auf alle Tätigkeit derselben (269 f.), namentlich die moralische.

Charakteristik der übernatürlichen moralischen Tätigkeit inbezug auf Gott, den Nächsten, uns selbst (270—272); ihr wesentlicher, innerer Unterschied von der natürlichen (272—273). Sie wird getragen von der vollkommenen übernatürlichen Liebe zu Gott, oder einer gewissen unvollkommenen, nämlich überhaupt einer Bewegung nach Gott, als dem übernatürlichen Gute hin (273—274). Übernatürlichkeit der Furcht, der Eigenliebe, der Reue (274—275).

c. Die Hoffnung. Im allgemeinen ist sie nicht Verlangen, sondern Vertrauen auf das Vermögen, das Verlangte (als ein arduum) zu erreichen (276). — Motiv der natürlichen Hoffnung zunächst die Kraft der Natur (Gott nur als Urheber und Fürsorger der Natur), der übernatürlichen die Kraft der göttlichen Natur (277), die sich hier in ihrer ganzen eigentümlichen Größe und Unendlichkeit offenbart (277—278), — daher die Unfehlbarkeit, Festigkeit und Erhabenheit der übernatürlichen Hoffnung (278 f.).

Trilogie der übernatürlichen göttlichen Tugenden. Ihr Verhältnis zur göttlichen Dreifaltigkeit (281 f.).

Zum Schlusse dieses Kapitels: Gesamtdarstellung des übernatürlichen Lebens aus dem heiligen Maximus Confessor.

Viertes Kapitel.

Verbindung und Vermählung von Natur und Gnade (Übernatur).

I. Verbindung von Natur und Übernatur in der Hervorbringung der übernatürlichen Lebensakte. — Doppelte Bedingung aller geistigen Tätigkeit; physische Kraft und Anregung derselben. — Tendenz und Anregung zu allem, auch dem natürlichen Gute, kommt von Gott, ist aber nicht Gnade im Gegensatze zur wahren, sondern nur zur pelagianischen Natur (284 f.). — Zu den übernatürlichen Akten ist die Gnade notwendig als übernatürliche Lebenskraft (habitualis) und übernatürliche Anregung (actualis) (286—287). — Inwiefern die aktuelle Gnade vor totaler resp. partialer Eingießung der habituellen oder der Übernatur eine übernatürliche Tätigkeit hervorrufen könne? (288). Antwort: Weil die Übernatur der Natur nicht ohne alle Rücksicht auf ihr Verhalten eingegossen wird (288 f.), kann und muß die aktuelle gratia praeveniens dazu hinreichen, daß die Natur sich für die Aufnahme der Übernatur entscheide und auf ihre Gesetze eingehe (290—291) — aber die übernatürliche Tätigkeit, auch die, welche mit dem Übergange verbunden ist, kann erst durch die gleichzeitig eingegossene übernatürliche Kraft wirklich vollzogen werden. Gleichnis der griechischen Väter (291—293). Eine Bestimmung der gratia efficax conversionis, welche Gnade und Freiheit zugleich im vollsten Glanze erscheinen läßt (293—295).

II. Vermählung von Natur und Gnade (Übernatur) als das lichtvolle Geheimnis der übernatürlichen christlichen Weltordnung (295). Geheimnis im allgemeinen und daher auch inbezug auf unseren Gegenstand wird oft unbestimmt und ungenau aufgefaßt. Uns ist das Geheimnis hier ein spezifisch Übernatürliches und Christliches (296). Natur kann inbezug auf die Gnade in dreifacher Weise genommen werden; nur nach der dritten, nach der sie auch in Kap. II. aufgefaßt wurde, ist sie ein mit der Gnade zu vermählender Faktor.

1. Natur, als das, was der Mensch absolut aus sich und von sich, ohne allen göttlichen Einfluß, ist und hat: Nichts, — Unbestimmtheit zum Guten, — Bestimmbarkeit zum Bösen — zur Selbstsucht, — Streben nach dem Niedern im Gegensatz zum Höhern. So ist sie die Quelle der Sünde und

kann sich nicht mit der Gnade vermählen, sondern nur mit ihr kämpfen (297—299). Dies ist im Grunde die pelagianische Natur; auf sie beziehen sich alle harten Äußerungen des heil. Augustinus inbezug auf die Kräfte der Natur ohne die Gnade, und sind daraus zu verstehen (299—302).

2. Natur als das, was der Mensch überhaupt an Sein und Lebens-Kraft und -Tendenz besitzt und von Gott erhalten hat. So stellt der heil. Augustinus die wahre Natur und Freiheit der pelagianischen Unnatur und Bestimmungslosigkeit gegenüber. Hier ist die Gnade in der Natur eingeschlossen und begründet die wahre Freiheit als potestas servandae rectitudinis vel recti ordinis in finem supernaturalem (303—305).

In 1. und 2. kann man nicht an eine Vermählung von Natur und Freiheit mit Übernatur und Gnade denken; höchstens an eine Konziliation als wirklicher (in 1.) oder scheinbarer (in 2.) Gegensätze. So ist es bei Augustinus (305—307).

3. Natur als das, was wir aus uns, d. h. bloß kraft unseres vom Schöpfer erhaltenen Wesens Gutes haben, im unmittelbaren Gegensatze zu dem, was wir durch die gnadenvolle Erhebung zu einer Übernatur erlangen (306). Wenn wir die Natur so betrachten, sind alle Bedingungen zur Vermählung mit der Gnade als Übernatur vorhanden (308); Unterschied — gegenseitige Bedingtheit und Ergänzung (311) — gegenseitiges Verlangen (312 f.) die Verbindung ist beiderseits eine freie (natürliche Freiheit in der Annahme der Gnade) (314 f.) — und eine keusche oder jungfräuliche (316).

Ideal und Grundlage dieser Vermählung ist die Vermählung der göttlichen Natur in der Person des Wortes mit der menschlichen im Schoße der Jungfrau (317—320). In diesen beiden Geheimnissen konzentriert sich die ganze christliche Heilsordnung (320).

Gleichwohl wird die Gnade oft der Natur gegenübergestellt, als wenn sie gegen dieselbe kämpfe (320). Dieser Kampf ist a) gegen die Unnatur (vergl. 1.), — b) gegen die sinnliche Natur — c) gegen den Stolz der geistigen; — d) er soll die Natur in ihrem Elende verherrlichen; er löst sich auf in die vollkommenste und innigste Vermählung der Gnade mit der Natur, indem die Schwäche der letzteren in diesem Leben freudig ertragen, im anderen absorbiert werden soll (326). Abschluß.

Epilog.

Einfluß dieser Lehre von der Gnade auf alle übrigen Geheimnisse, — das System der ganzen Glaubenswissenschaft, — das christliche Leben. Populäre Darstellung des heil. Petrus Chrysologus.

Inhalt.

Seite

Vorwort des Herausgebers VII
Einleitung. Scheebens theologisches Lebenswerk 1
Vorrede des Verfassers 29
Einleitung 35

Erstes Kapitel.
Vorläufige Begriffsbestimmung.

§ 1. Natur 49
§ 2. Natürlich 52
§ 3. Übernatürlich 54
§ 4. Übernatur 58
§ 5. Vergleich und weitere Analyse der genannten Worte und Begriffe . 61

Zweites Kapitel.
Die Natur und die natürliche Lebensordnung.

Prinzipien über die Natur im allgemeinen 72
§ 1. Die Totalnatur des Menschen 81
§ 2. Die geistige Natur des Menschen 90

Drittes Kapitel.
Die Gnade oder die Übernatur und die übernatürliche Lebensordnung.

§ 1. Einleitung und vorläufige Grundbestimmungen 116
§ 2. Die Übernatur, erklärt in dem Verhältnisse der Kindschaft Gottes, das durch dieselbe entsteht 129
§ 3. Genauere metaphysische Bestimmungen der Übernatur 160
§ 4. Corollarien über die Eigenschaften und Folgen der Übernatur . . 179
§ 5. Die Kräfte und Akte der Übernatur 223
a) Der Glaube 237
b) Die Liebe 245
c) Die Hoffnung 276

Viertes Kapitel.

Verbindung und Vermählung von Natur und Gnade 284
Epilog 327

Analytische Übersicht 334

Druck von Hientzsch & Koch in Leipzig.

13,541 234.1
S13

13,541 234.1
S13
Scheeben, Joseph
AUTHOR
Natur und Gnade
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	MAY 2 2 1987	

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709